DE GRUYTER

Hans Fernández

POÉTICAS ESPECTATORIALES EN HISPANOAMÉRICA Y BRASIL (1800–1847)

ILUSTRACIÓN – EMANCIPACIÓN – CONVIVENCIAS EXCLUYENTES

MIMESIS ROMANISCHE LITERATUREN DER WELT



Hans Fernández

Poéticas espectatoriales en Hispanoamérica y Brasil (1800–1847)

Mimesis

Romanische Literaturen der Welt

Herausgegeben von
Ottmar Ette

Band 95

Hans Fernández

Poéticas espectatoriales en Hispanoamérica y Brasil (1800–1847)

Ilustración – emancipación – convivencias excluyentes

DE GRUYTER

Gedruckt mit Unterstützung der Prof. Dr. Hugo-Schuchardt'schen Malvinenstiftung
This publication was printed with financial support of the Hugo-Schuchardt-Foundation



ISBN 978-3-11-075889-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-075890-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-075898-6
ISSN 0178-7489
DOI https://doi.org/10.1515/9783110758900



Library of Congress Control Number: 2022935326

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.dnb.de.

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Aunque la mona se vista de seda, mona queda
Adagio popular

Además de las luces, se necesitan virtudes
Camilo Henríquez

In den moralischen Wochenschriften tritt die Intention der Selbstverständigung derer, die sich zur Mündigkeit berufen fühlen, deutlicher hervor [. . .]
Jürgen Habermas

Exordium

El presente estudio ha sido elaborado a partir de situaciones de movimiento permanente entre países (Austria, Alemania, Chile, Brasil), montañas (Alpes y Andes) y aeropuertos (Graz, Berlin, Concepción, Rio de Janeiro), y se puede decir que es fruto de una intensa experiencia transgermánica y transatlántica. Para su realización ha sido clave la figura de Dieter Janik, quien ha señalado que en la Universidad de Concepción (a la cual llegó a fines de los años sesenta gracias a la mediación de Eugenio Coseriu) se interesó seriamente por la producción literaria de América Latina y que esta experiencia influyó luego en la elección del tema de su tesis de habilitación, que fue la primera entregada en la Alemania Federal (1974) sobre literatura hispanoamericana y respecto a la cual existieron reservas por parte de evaluadores de la DFG debido a que su temática no era considerada entonces materia propiamente de la romanística.[1] Él fue profesor en la universidad penquista antes de que yo estudiara en ella e incluso antes de que yo naciera. Las reflexiones de esta investigación están inspiradas en sus trabajos sobre prensa y literatura.

A su vez, Klaus-Dieter Ertler, quien me ha acompañado filológicamente a partir de mi aventura en la capital estiriana e integrado de forma crítica en los abismantes y miliunanochescos caleidoscopios estéticos de los espectadores, ha sido esencial con su palabra sabia y amiga para el desarrollo y arribo a buen puerto de esta monografía, la cual corresponde a una versión ligeramente retocada de la tesis de habilitación que en el otoño pandémico de 2020 entregué en la Karl-Franzens-Universität Graz. Agradezco a sus evaluadores, Christian von Tschilschke, Jan-Henrik Witthaus y Miriam Lay Brander, las cuidadosas lecturas y útiles sugerencias, así como también a Ottmar Ette por haberla aceptado en la colección *Mimesis* y sobre todo por haber estado científicamente en el inicio de este camino. Un reconocimiento especial merece Carlos Molina (mi profesor de literatura del liceo), quien ha efectuado la revisión estilística del manuscrito, y la fundación del eminente filólogo Hugo Schuchard, que ha financiado su publicación.

Igualmente expreso mis palabras de gratitud hacia quienes de diferentes maneras han estado conmigo durante este proceso, contribuyendo ya sea a través de impulsos, discusiones, conversaciones, confianza y/o ánimos, especialmente Claudia Hammerschmidt, Andrea Maria Humpl, Kirsten Dickhaut, Rolando Carrasco

1 Cf. Dieter Janik: *Magische Wirklichkeitsauffassung im hispanoamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts. Geschichtliches Erbe und kulturelle Tendenz*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1976; Dieter Janik: «Wie ich einige meiner Bücher geschrieben habe». Aspekte literaturwissenschaftlicher Forschung. En: Klaus-Dieter Ertler (ed.): *Romanistik als Passion. Sternstunden der neueren Fachgeschichte*. Wien/Berlin: LIT Verlag 2007, pp. 214–228.

https://doi.org/10.1515/9783110758900-202

Monsalve, Kerstin Störl, Fausto De Michele, Martin Hummel, Carla Wess, Elisabeth Baldauf-Sommerbauer, Pascal Striedner, Steffen Schneider, Susana Kampff Lages, Jenny Fernández y —desde el más allá y en sueños— los padres Camilo Henríquez y Sebastián Englert.

Berlin, en el tórrido verano de 2021

Índice

4 Prensa para el reconocimiento

5 Prensa para mirarse a sí mismos

Un terreno difuso. Desarrollos del género *spectator* en suelo americano

La prensa hispanoamericana y brasileña del siglo XIX, que contenía las primeras expresiones literarias de carácter nacional, fue instrumentalizada por las élites criollas ilustradas en beneficio de las emancipaciones (en sentido amplio) y construcciones de sociedades nacionales modernas. En este contexto los periódicos representaron el medio ideal para imaginar nuevas comunidades locales autónomas con formas de convivencia renovadas y favorables a los intereses propios frente a la dominación colonial que se padecía o que se acababa recientemente de dejar atrás, si bien en este último caso los resabios de la subalternidad experimentada durante siglos por los americanos seguían estando a flor de piel. Así, en los periódicos de entonces se difundieron textos críticos con el sistema colonial y con las costumbres que en el marco de esta sociedad se habían consolidado e igualmente se plasmó en ellos la necesidad de creación de unidades políticas propias y autosuficientes con nuevas modalidades de convivencia.

De acuerdo con las investigaciones de Dieter Janik sobre los periódicos sudamericanos de esta época (Argentina, Chile, Colombia), en ellos se habrían gestado las literaturas nacionales, ya que publicaron los primeros ensayos, poemas, fábulas, diálogos, cartas, que si bien no poseían un alto vuelo estético, eran textos al servicio de la formación de una conciencia nacional. De hecho, el autor es enfático en señalar en diferentes estudios que durante este momento histórico los aspectos estéticos de la literatura (en el sentido de *belles lettres*) contenida en esta prensa únicamente cumplían una función ancilar, ya que su principal rol radicaba en crear conciencia de la necesidad de independencia y en ser útil a la constitución de las futuras naciones. De esta forma, el propósito de los en aquel período denominados «papeles públicos» consistía en fomentar un sentimiento de nacionalidad entre los lectores y asimismo, teniendo en cuenta las características policulturales de la población de los virreinatos (indígenas, africanos, castas, criollos, gachupines, etc.), en contribuir a transformar este pueblo heterogéneo en sociedad. Al respecto, es preciso igualmente considerar que entonces reinaba una confusión social debido a la ausencia de nuevas leyes y que las poblaciones locales estaban dispersas, las cuales los criollos buscaban, pues, cohesionar en cuanto comunidades nacionales (sociedades civiles). Para este propósito el pensamiento de la Ilustración resultaba esencial, ya que les proporcionaba los fundamentos del ideario progresista que emplearían en renovar las formas de convivencia de sus respectivos países de acuerdo con los intereses locales.

https://doi.org/10.1515/9783110758900-001

En lo que toca al concepto de literatura de aquellos años, este era diferente del actual, ya que correspondía a un amplio bagaje de conocimientos de diferentes áreas del saber, contexto en el cual las *belles lettres* solo cubrían un campo específico y reducido, y estaban destinadas predominantemente a temáticas de carácter social y político. De este modo, a través de los periódicos los criollos divulgaron textos literarios dirigidos en primera instancia a ilustrar a sus paisanos, de manera tal que la literatura poseía un sentido pedagógico e instructivo. Así, mediante la prensa las élites criollas educaron una ciudadanía e imaginaron y fomentaron nuevas modelaciones de las convivencias locales.

Por su parte, en la Europa de la Ilustración la prensa había adquirido un notable desarrollo por medio del periodismo literario, que se manifestó particularmente en la consolidación y desenvolvimiento del género de los *spectators* o semanarios morales. Los *spectators* surgieron en la Inglaterra protestante del siglo XVIII de la pluma de Joseph Addison y Richard Steele a través de sus periódicos *The Tatler*, *The Spectator* y *The Guardian* mediante los cuales se proponían reformar las costumbres de su época. Enseguida el género se desplaza hacia otros países de Europa, llegando a Dinamarca, Holanda, Alemania, etc., y alcanzando igualmente las naciones católicas del sur: Portugal, España, Francia e Italia. Según las investigaciones de Martens, Rau y Ertler,[1] la migración del prototipo se manifiesta en la transferencia de configuraciones estéticas tales como particularidades de las instancias narrativas, carácter narrativo-ensayístico, micronarraciones, traducciones, plagios, reescrituras, reediciones, ficcionalización de las instancias autoriales y editoriales, presencia de formas literarias como sueños, alegorías, fábulas, sátiras, todo esto bajo el concepto de educar divirtiendo (*prodesse et delectare*) con el fin de reformar moralmente las sociedades en las cuales circulaban. De esta manera, en Europa se construye una poderosa red intertextual de los «espectadores» que en forma transnacional divulga principios morales y valores de la Ilustración.

En la presente investigación se propone que esta prensa espectatorial europea se ramifica hacia Latinoamérica, donde adquiere un tinte propio y cumple funciones diferentes. Así, al otro lado del Atlántico, cuando la Ilustración se manifiesta en todo su esplendor durante los procesos emancipativos del siglo XIX, tiene lugar una hábil recepción y posicionamiento del género, aunque el acento de los textos

1 Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1968; Fritz Rau: *Zur Verbreitung und Nachahmung des* Tatler *und* Spectator. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1980; Klaus-Dieter Ertler: Moralische Wochenschriften. En: *Europäische Geschichte Online (EGO)*. 2012. http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/anglophilie/klaus-dieter-ertler-moralische-wochenschriften (Última consulta: 10.11.2020).

ya no está puesto —por lo menos en primera línea— en llevar a cabo reformas morales, sino más bien en construir sociedades emancipadas, fundamentadas en principios ilustrados. Los criollos que dirigen estos nuevos países se apropian del género europeo, ya que ven en esta prensa el vehículo idóneo para, adecuándola a los contextos locales, crear una opinión pública, educar a sus compatriotas y difundir entre ellos un ideario liberal-progresista de cómo vivir mejor una vez superada la situación colonial que los sumió en la miseria e ignorancia. Así, la meta de estos periódicos (muchas veces señalada de forma explícita) consiste en fomentar el progreso, la virtud y las luces en las sociedades en las cuales circulan, y atañe en lo esencial a la transculturación de idearios fundamentalmente eurocéntricos a realidades americanas. El concepto de «espectador latinoamericano» correspondería, pues, a una recepción y apropiación de la prensa europea del género *spectator* (concebida como matriz), la que en América Latina se pone al servicio de representar y discutir problemáticas de injusticias derivadas de la situación colonial de los países en formación y/o de cavilar en forma crítica modelos convivenciales vigentes o bien deseados. De esta manera, existe una transculturación del género, que se manifiesta además en la recepción de ciertas temáticas, de estrategias ficcionales tales como la observación, de la crítica de costumbres para condenar yerros morales y sociales, y en algunos casos se retoman también títulos de periódicos canónicos europeos. Además, esta prensa (unida al costumbrismo de Mariano José de Larra, al que también han contribuido a dar forma los *spectators* españoles) influye fuertemente en la configuración de los sistemas literarios nacionales del continente. Por lo tanto, estos periódicos literarios latinoamericanos no solamente vehiculan una ideología de corte progresista con la que renuevan las modalidades de la convivencia poniéndose al servicio de la formación de los estados nacionales y de la reforma de costumbres sociales y morales, sino que también mediante los textos literarios que publican y por medio de sus propias conformaciones estéticas aportan al nacimiento de las primeras literaturas nacionales.

Así, en esta investigación se estudian textos periodístico-literarios de América Latina que son comprendidos en la estela de la prensa espectatorial europea en cuanto poseen rasgos del género *spectator*, toman una distancia adecuada y estratégica de él o bien lo imitan con ciertas restricciones y particularidades en conformidad con las circunstancias político-culturales de sus contextos locales correspondientes.

El análisis se concentra en periódicos representativos pertenecientes a cinco países: Colombia, Brasil, México, Cuba y Chile (llamados así desde el punto de vista de hoy), y enfoca las problematizaciones y configuraciones que

estos ofrecen sobre las situaciones de convivencia en sus respectivos contextos (cómo critican o se posicionan frente a las actuales y cuáles o cómo son las que desean). Así, como hilos conductores de estos periódicos, en relación con el pensamiento sobre convivencia que proporcionan, se encuentran la temática del «otro» (la otredad cultural) (muchedumbre, indígenas, castas, negros), la miseria, la mala relación con España, la economía, la dominación colonial, la liberación, la libertad de imprenta.

Esta prensa, que renueva la esfera de la *Öffentlichkeit* latinoamericana,[2] escenifica conceptos de convivencia fundamentados desde el pensamiento de la Ilustración y de acuerdo con los intereses de los criollos que la dirigen. Así, imagina, expone y divulga ante la opinión pública modalidades convivenciales esencialmente excluyentes en cuanto otorgan un lugar de máxima jerarquía a los criollos en las nuevas sociedades que se están ideando o constituyendo, sin considerar los aportes de otras conceptualizaciones sociales que pueden provenir desde las especificidades culturales de los demás grupos (indígenas, africanos, etc.) que conforman el mundo latinoamericano de entonces.

Estos contextos sirven, pues, a los autores de los periódicos para reflexionar sobre las posibilidades y límites de las relaciones de interculturalidad, reconocimiento, desconocimiento y de la emancipación en sus correspondientes entornos vitales, sociales y culturales. Dichos publicistas se encuentran inmersos en una realidad social confusa y dispersa debido a la falta de estructuras que la ordenen

---

2 Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1962] 1990. – Habermas se refiere a desarrollos europeos de una *Öffentlichkeit* burguesa, democrática y moderna, para cuya constitución concede especial importancia al surgimiento de un público razonante durante el siglo XVIII en Inglaterra ligado a la aparición de una cultura de los cafés (*Kaffeehäuser*) y a los semanarios morales de Addison y Steele (*The Tatler*, *The Spectator* y *The Guardian*), que eran discutidos en dichos lugares (pp. 105–107). Por su parte, la *Öffentlichkeit* latinoamericana a la cual se alude en la presente investigación obedece a otros procesos. Se plantea que un momento cúlmine de su despliegue tiene lugar durante el siglo XIX a consecuencia de la participación de criollos ilustrados que, teniendo presente el trasfondo inmediato de las convulsiones sociales, tematizan en la prensa aparte de la necesidad de emancipación de los virreinatos respecto a las metrópolis, nuevos conceptos convivenciales. Los textos literarios y de corte político contenidos en los periódicos latinoamericanos eran leídos en voz alta y discutidos en tertulias o cafés, y circulaban principalmente entre la *intelligentsia* de la época, es decir, criollos cultos capaces tanto de leer y escribir como de ejercer el pensamiento crítico. Así, pues, dicha *Öffentlichkeit* fue construida y controlada por las élites locales, estuvo orientada —retomando lo ya dicho— hacia la educación de ciudadanos y su valor primordial lo representaba el progreso. Por consiguiente, en América Latina se trataría en este caso de *Öffentlichkeiten* criollas, locales y específicas surgidas en el marco de culturas de la Ilustración periféricas y (post)coloniales, muy marcadas por el peso del dominio imperial.

(se necesita urgentemente crear nuevos gobiernos y constituciones)[3] y con sus textos intentan contribuir a los esfuerzos destinados a dar forma a una nueva convivencia nacional. En vista de esta situación, en el presente estudio se recurre a una serie de aportes teóricos que permiten un acercamiento a los mecanismos que los publicistas emplean para posicionarse en sus contextos culturales (Adorno, Bauman, Castro-Gómez, Dussel, Fornet-Betancourt, Honneth, Lacan, entre otros),[4] en los que construyen tanto una comunidad de lectores como un nuevo espacio público y divulgan diseños convivenciales. Así, ellos se posicionan en sus campos literarios y culturales interviniendo activamente con sus periódicos en el conocimiento compartido acerca de la nueva realidad local que se está construyendo (e incidiendo también en cómo esta debe ser concebida y estar organizada) y además perfilando una subjetividad americana diferenciada de España (conciencia criolla).

Prácticamente no existe investigación referente al género espectatorial en Latinoamérica.[5] No hay una visión global de su presencia ni tampoco una idea de su desarrollo en suelo americano porque no se dispone de un canon estable-

---

3 Cf. José Luis Romero: Pensamiento político de la emancipación. En: Cedomil Goic (ed.): *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, vol. 1. Época colonial. Barcelona: Editorial Crítica [1977] 1988, pp. 516–521.

4 Theodor W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit. En: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Herausgegeben von Gerd Kadelbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1971] 2015a, pp. 133–147; Zygmunt Bauman: *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge/Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd. 2001; Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana 2005; Enrique Dussel: *Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica [1977] 2011; Raúl Fornet-Betancourt: De la convivencia a la convivialidad. En: *Interculturalidad, crítica y liberación*. Mainz: Wissenschaftsverlag 2012, pp. 115–120; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1992] 2016; Jacques Lacan: Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. En: *Écrits I*. Paris: Éditions du Seuil [1966] 1971, pp. 89–97.

5 La investigación de Janik no considera para la prensa hispanoamericana decimonónica una filiación del género *spectator* europeo. Las menciones a este vínculo son escasas y provienen de estudios de casos particulares. Véanse Jacobo Chencinsky: Introducción. En: José Joaquín Fernández de Lizardi: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios 1968, pp. 9–28; Gioconda Marún: *Orígenes del costumbrismo ético-social. Addison y Steele: antecedentes del artículo costumbrista español y argentino*. Miami/Florida: Ediciones Universal 1983; Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec 1996.

cido, es decir, falta fijar textos centrales y otros que giren en torno a estos, por lo que se trata fundamentalmente de un territorio inexplorado. Considerando dicho estado de cosas, esta investigación busca primero que nada contribuir a establecer un *corpus* y un canon de periódicos con características espectatoriales para América Latina a través de textos representativos de diferentes áreas culturales. Así, se verá qué textos circulaban en el siglo XIX, qué rasgos estéticos poseían, quiénes eran sus autores, para qué eran usados por los publicistas, qué papel cumplían en el campo literario de la época, etc.

Enseguida el trabajo se propone sondear cómo la prensa latinoamericana decimonónica, sobre la base de un pensamiento ilustrado, busca aportar a la construcción de nuevas modalidades de convivencia, para lo cual se analiza de qué manera mediante textos literarios se representan e instrumentalizan concepciones convivenciales orientadas al progreso de las sociedades americanas. Así, pues, con este estudio se desea contribuir a dicha área de investigación literaria considerando el desarrollo extraeuropeo del género *spectator* así como la amplia gama de matices que comprende su tratamiento del tema de la convivencia en diferentes países latinoamericanos que, a pesar de tener en común ya sea la situación colonial o bien el fin de esta por medio de los procesos emancipativos que se están llevando a cabo, poseen distintos trasfondos históricos y composiciones demográficas. En consecuencia, este es el primer estudio panorámico en torno a la presencia del género (y sus características) en las culturas de la Ilustración (post)colonial de Hispanoamérica y Brasil, y en este sentido se concibe esencialmente como una búsqueda de sus desarrollos.

Huelga decir que los enfoques teóricos y herramientas de análisis utilizados son múltiples. Se recurre a teoría sobre *spectators*, prensa latinoamericana y géneros literarios (Ertler, Janik, Lamping, Martens, Rau),[6] a historias de la literatura latinoamericana (Bellini, Candido, Dill, Goic, Oviedo, Rössner),[7] a la investiga-

---

6 Klaus-Dieter Ertler (ed.): *Die* Spectators *in der Romania – eine transkulturelle Gattung?* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011a; Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur in Argentinien und Chile. Eine kontrastive Studie auf der Grundlage der frühen Periodika (1800–1830).* Tübingen: Gunter Narr Verlag 1995; Dieter Lamping (ed.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. In Zusammenarbeit mit Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2009; Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend*; Fritz Rau: *Zur Verbreitung und Nachahmung*.

7 Giuseppe Bellini: *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Castalia 1997; Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira (Momentos decisivos)*, vol. 1 (1750–1836). Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia Limitada [1975] 1997; Hans-Otto Dill: *Geschichte der lateinamerikanischen Literatur im Überblick*. Stuttgart: Reclam Verlag 1999; Cedomil Goic: *Historia de la novela hispanoamericana*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso 1972; José Miguel Oviedo: *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 1. *De los*

ción sobre la Ilustración en Europa y América Latina (Candido, Castro-Gómez, Dill, Foucault, Horkheimer/Adorno, Kant),[8] a los aportes de la filosofía de la liberación y de la interculturalidad (Dussel, Fornet-Betancourt)[9] así como a teorías sobre convivencia y reconocimiento (Anderson, Barthes, Bauman, Ette, Honneth, Todorov),[10] entre otros enfoques.

El trabajo se organiza en seis capítulos, además de esta introducción, la conclusión y la bibliografía. El Capítulo 1 introduce, primeramente, en aspectos teóricos tanto de la Ilustración (en Europa y América Latina) como del concepto de nación y de las dinámicas de convivencia. En segundo lugar, se dedica a la teoría del género *spectator* y al desarrollo de este en el continente europeo durante el siglo XVIII así como a las características y funciones de la prensa literaria de América Latina en el siglo XIX (rol que cumplieron las élites criollas, noción de literatura de la época, uso de la prensa en los procesos educativos y

orígenes a la Emancipación. Madrid: Alianza Editorial 1995; José Miguel Oviedo: *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 2. *Del romanticismo al modernismo*. Madrid: Alianza Editorial 1997; Michael Rössner: Reformen, katholische Aufklärung, Unabhängigkeitskriege. En: Michael Rössner (ed.): *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Unter Mitarbeit von Walter Bruno Berg, Vittoria Borsò, Hans Hinterhäuser, Karl Hölz, Dieter Ingenschay, Christopher Laferl, Klaus Meyer-Minnemann, Horst Nitschack, Wolfgang Rössig, Roland Spiller, Harald Wentzlaff-Eggebert und Gerhard Wild. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler [1995] 2007, pp. 105–109.

8 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*; Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*; Hans-Otto Dill: *Aufklärung als Weltprojekt. Zu ihrer Phänomenologie, Geschichte und Geographie*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2015; Michel Foucault: Qu'est-ce que les Lumières? En: *Dits et Écrits*. *1954–1988*, vol. 4 (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard [1984] 1994, pp. 562–578; Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. *Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1944] 2016; Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? En: *Berlinische Monatsschrift* 12 (1784), pp. 481–494.

9 Enrique Dussel: *Filosofía de la Liberación*; Raúl Fornet-Betancourt: Liberación e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano actual. En: *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Mainz: Wissenschaftsverlag 2014b, pp. 73–94.

10 Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso [1983] 2006; Roland Barthes: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Éditions du Seuil/IMEC 2002; Zygmunt Bauman: *Community*; Ottmar Ette: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2010; Ottmar Ette: Vorwort. En: Ottmar Ette (ed.): *Wissensformen und Wissensnormen des ZusammenLebens. Literatur – Kultur – Geschichte – Medien*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012a, pp. V–VII; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*; Tzvetan Todorov: *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*. Paris: Éditions du Seuil 1995.

de formación de naciones). Además, se presenta un *corpus* de textos periodísticos latinoamericanos y un modelo de ordenamiento de estos.

El Capítulo 2 corresponde a un estudio de caso del periódico de la Nueva Granada *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá* (1801) de Jorge Tadeo Lozano y José Luis de Azuola y Lozano. Se trata de un texto situado a caballo en la Ilustración neogranadina en el cual se escenifica un imaginario criollo del «blanqueamiento» que excluye a los demás habitantes del virreinato. Se lo contextualiza en el marco de la prensa de la época y se analizan en particular tanto sus reflexiones sobre la economía para la reorganización de la nueva convivencia (naturaleza ubérrima, habitantes flojos, agricultura) como sus textos ficcionales (alegorías, poemas, cartas de duendes y ermitaños) que, además de conectar el periódico con el género *spectator*, cavilan sobre la configuración de nuevas sociabilidades que los criollos buscan fundar (estableciendo un sistema de vicios y virtudes sociales).

En el tercer capítulo se analiza el periódico brasileño *O Carapuceiro, periódico sempre moral, e só per accidens político* (1832–1847) de Miguel do Sacramento Lopes Gama. Se presentan reflexiones sobre la educación para la *Mündigkeit* y una caracterización de la Ilustración decimonónica en Brasil. Luego se analizan las representaciones de la sociedad brasileña contenidas en el periódico, en que resultan especialmente problemáticas la recepción de la cultura francesa (criticada a través de la figura del *gamenho*) y la influencia negativa de la cultura africana proveniente de los esclavos (*bumba-meu-boi*, inmoralidad, mala educación). Lopes Gama formula un sistema de valores basado en principios católicos y se vale de la sátira para fomentar la *Mündigkeit* de los brasileños, «desbarbarizarlos» y conducirlos hacia convivencias «maduras» en *ordem e progresso*. Además, si bien condena los vicios de sus compatriotas, entre ellos especialmente la *macaqueação*, incurre en lo mismo plagiando el prototipo espectatorial inglés *The Spectator*.

El cuarto capítulo está dedicado al análisis del periódico novohispano *El Pensador Mexicano* (1812–1814) de José Joaquín Fernández de Lizardi, autor de la primera novela hispanoamericana: *El Periquillo Sarniento* (1816). El periódico se publica en el contexto de la libertad de imprenta decretada por las Cortes de Cádiz (1812), de la censura y de la Inquisición. Se estudian las estrategias de las cuales se vale el autor en su representación de la sociedad novohispana para abogar por el reconocimiento de los americanos y por la justicia hacia ellos en un marco de iniquidades creadas por el sistema colonial. Fernández de Lizardi despliega una poética del reconocimiento en estos textos y se queja de las malas condiciones de vida de entonces, principalmente miseria, falta de urbanidad y hambre, problemáticas que ficcionaliza a través de diálogos que atraviesan todo el periódico (en los que incluso da voz a los mendigos) y que funcionaliza para el reconocimiento y liberación de los novohispanos.

A continuación, el capítulo quinto estudia el periódico cubano *El Regañón de La Havana* (1800–1801) de Ventura Ferrer. Partiendo de teorías sobre especularidad y nación, y caracterizando tanto la situación de la Ilustración y prensa de este período en Cuba como los movimiento del autor entre el Caribe y Europa, se analiza la manera en que el texto por medio de sus «regaños» costumbristas lleva a sus lectores cubanos a mirase a sí mismos como comunidad (Ferrer posee una visión poliperspectiva y transatlántica), en el sentido de reflexionar no solo sobre sus particularidades culturales, sino también sobre sus vicios y virtudes. Igualmente es importante cómo el autor configura un espacio cubano a través de sus observaciones de la ciudad (mediante la ficción de un *flâneur*) y su crítica sobre las obras literarias que circulan en la época. Además, se presenta la recepción que autores del canon literario cubano como José Lezama Lima y Alejo Carpentier realizan de la figura de Ferrer.

Por su parte, el Capítulo 6 examina los periódicos más representativos del siglo XIX chileno (y que son los más politizados del *corpus* de la investigación): la *Aurora de Chile* (1812–1813) y *El Monitor Araucano* (1813–1814) de Camilo Henríquez así como *El Duende de Santiago* (1818) del autor de origen guatemalteco Antonio José de Irisarri. En el análisis se argumenta que estos textos escenifican el deseo de una comunidad emancipada de España. Los periódicos, que contienen principalmente ensayos en torno a la liberación, cavilan sobre cómo reorganizar la convivencia nacional (nueva comunidad) que fue desgarrada durante el gobierno colonial y acarreó la ignorancia y miseria de la población local. Lo esencial para ambos publicistas es conseguir una libertad que, garantizada por leyes, conlleve la autosuficiencia del nuevo país. Asimismo se plantea que Irisarri pervierte el modelo del *Duende* europeo, ya que lo politiza en el marco de la coyuntura postcolonial de Chile.

Finalmente, en las conclusiones se ofrece una síntesis de los principales resultados obtenidos de los análisis, se debate en qué consiste específicamente la latinoamericanización del género *spectator* así como si es apropiado hablar de «espectadores latinoamericanos» y se mencionan desideratas para este campo de investigación filológica.

En relación con el *corpus* es preciso indicar que a nivel temático se han seleccionado los periódicos que se encuentran en el centro de cada uno de los capítulos de análisis por representar ideológicamente diferentes momentos de la formación y maduración de la conciencia criolla (americana) en la primera mitad del siglo XIX desde el período previo a la liberación (en que se preparan los discursos emancipativos) hasta el de construcción de naciones. Cada una de las etapas de las cuales es representativo un periódico se corresponde con procesos específicos de la Ilustración latinoamericana del siglo XIX, pero también cada capítulo es representativo, especialmente, de facetas y matices diferentes de la

convivencia —concebida desde un punto de vista no normativo— durante este período, a saber: prensa para la exclusión (los criollos se sienten —y son— excluidos por los españoles y a su vez excluyen a los no criollos), para la *Mündigkeit*, para el reconocimiento, para mirarse a sí mismos y para la emancipación. Así, el género *spectator* en América Latina se pone al servicio de representar y divulgar ideas de la realidad política local desde la situación desfavorable que experimentaban los criollos hasta las circunstancias de la liberación.

De esta manera, el presente estudio busca contribuir a definir un terreno aún difuso (y prácticamente desconocido) de la investigación literaria románica constituido por la presencia dispersa y silenciosa en América Latina de una constelación de textos periodísticos del siglo XIX que son el resultado de la transferencia y recepción crítica del género *spectator* y que, consiguientemente, y en diferente medida, poseen tanto características de los prototipos europeos como otras innovadoras que normalmente derivan de las álgidas circunstancias sociales y/o políticas de sus contextos específicos de producción.

1 Transferencias textuales y saberes de convivencia

Ilustración y convivencia. El género espectatorial en América Latina

1.1 Despliegue

La presente investigación estudia el desarrollo y las características del género *spectator* en Latinoamérica durante la primera mitad del siglo XIX, considerando para este propósito dimensiones estilísticas, temáticas, ideológicas y socioculturales de un *corpus* de periódicos publicados en Colombia, Brasil, México, Cuba y Chile entre 1800 y 1847. Se relacionan estos textos con los de la tradición europea y se analizan en detalle sus especificidades latinoamericanas. Así, se concibe el despliegue extraeuropeo del género en Latinoamérica como parte de la construcción de una red textual transareal[1] y transatlántica[2] que conecta los textos latinoamericanos con los de Europa, estos últimos ya caracterizados por dinámicas transnacionales.[3] Temáticamente, y en conformidad con una *Weltanschauung* ilustrada, el género vehicula (a través de la migración de narraciones provenientes de diferentes contextos culturales y de la transferencia de prácticas textuales) conocimientos relativos a la construcción de sociedades más sólidas, correctas y «felices». En este sentido, es posible señalar que en el *corpus* en cuestión se encuentran depositados saberes relativos a la configuración tanto de novedosas sensibilidades sociales como de nuevas normas y formas de convivencia.[4]

En Latinoamérica los despliegues del género tienen lugar en el contexto decimonónico de las luchas de independencia, por lo que se sitúan en el marco de procesos de modernización del continente y del surgimiento de las sociedades nacionales postcoloniales, influyendo en dichas transformaciones y siendo a la vez afectados por ellas. De esta manera, los «espectadores latinoamericanos» funcionan como dispositivos ideológico-discursivos que buscan crear y consolidar en los contextos en los cuales circulan un «habitus»[5] en conformidad con el pensamiento de la Ilustración. La interacción entre el ideario liberal-

1 Ottmar Ette: *TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012b.

2 Julio Ortega: Post-teoría y estudios transatlánticos. En: *Iberoamericana* III, 9 (2003), pp. 109–117.

3 Klaus-Dieter Ertler (ed.): *Die* Spectators *in der Romania – eine transkulturelle Gattung?* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011a.

4 Ottmar Ette: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2010.

5 Pierre Bourdieu: *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit 1980.

https://doi.org/10.1515/9783110758900-002

ilustrado de los criollos que conducen los procesos de liberación en América Latina y la tradición cultural y literaria del continente sirve de nutriente a las materias tratadas en estos periódicos.

1.2 Ilustración, independencias, nación, modernidad

De central importancia para situar las reflexiones que se desarrollan a continuación es la consideración de procesos de transferencia y recepción crítica de ideas desde las metrópolis hacia las colonias que tienen lugar en el marco de situaciones culturales de carácter (post)colonial. En lo que concierne al surgimiento del género *spectator* en América Latina, estas dinámicas resultan productivas en cuanto, por un lado, al traslado de ideas provenientes de la Ilustración europea (en particular de los idearios francés y español) y, por otro lado, a la migración de determinados aspectos del género propiamente tal. Para enfocar esta particularidad se destaca la dimensión transatlántica[6] inherente a los espectadores del contexto latinoamericano, pues tanto en sus desarrollos en los países hispanohablantes como en Brasil estos son el resultado no solo de una interacción cultural, sino también de una recepción activa y negociada de la cultura europea por parte de las élites locales dirigentes (existen periódicos que, con matices, imitan los modelos europeos y otros que representan formas auténticas latinoamericanas). La dimensión epistemológica que subyace a este enfoque supone la existencia de una modernidad tardía en el continente —posiblemente resultado del atraso cultural derivado de la Conquista—,[7] la que se manifiesta en una Ilustración americana cuyo momento cúlmine tiene lugar en el siglo XIX.

Julio Ortega caracteriza lo transatlántico «como la trama teórico-práctica de interacciones entre Europa, especialmente España, y las Américas nuestras»,[8] y agrega al respecto que «nuestros países no son solamente creaciones nacionales sino también el producto de la interacción cultural con el mundo Atlántico».[9] Igualmente este investigador precisa que el sujeto transatlántico «es construido

---

6 Julio Ortega: Post-teoría y estudios transatlánticos.

7 Referente al punto de vista de la prensa argentina y chilena sobre el retraso cultural y educacional en sus respectivos países y en América en general, y a cómo las élites criollas se plantearon superar este déficit civilizatorio, véase Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur in Argentinien und Chile. Eine kontrastive Studie auf der Grundlage der frühen Periodika (1800–1830)*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 1995, especialmente el capítulo «Die politische und kulturelle Bewertung der Kolonialzeit» (pp. 44–51).

8 Julio Ortega: Post-teoría y estudios transatlánticos, p. 115.

9 Ibid., p. 116.

por la intensa hermenéutica del intercambio: a las definiciones europeas siguen las redefiniciones americanas».[10] Así, a partir de estas consideraciones teóricas se pueden comprender ciertas dinámicas de la conformación de la prensa latinoamericana del siglo XIX relativas a su apropiación de formas literarias provenientes de la metrópolis, proceso en el cual naturalmente se integran ciertos aspectos mejor que otros. El carácter moralista derivado de la religión predominante (católica o protestante, según el contexto) se conserva en el ámbito latinoamericano, pues las sociedades en formación asumían en sus respectivos proyectos el catolicismo como religión oficial. Otro elemento de central relevancia que se traspasa a América Latina es el fundamento civilizatorio que asume la prensa moralista en Europa en aras de la corrección de las taras sociales. Este rasgo, de hecho, calza muy bien en la América decimonónica y se conecta con la ideología progresista de los criollos que pretende acabar con las formas de vida no guiadas por el ideal civilizador europeo que tiene sus raíces en el pensamiento de la Ilustración. Por lo demás, en los textos latinoamericanos de la época se aprecia no solo el deseo de construcción de una nación soberana libre del yugo colonial de la metrópolis, sino también —en este mismo contexto de oposición a las metrópolis y realce de las propias identidades nacionales— el surgimiento de discursos de corte nacionalista. Los intelectuales que publican textos ensayísticos en estos periódicos, además de remitirse al pasado en busca de argumentos que les permitan construir una identidad en base a elementos históricos o costumbristas,[11] imaginan prospectivamente cómo deben ser las naciones en la cuales se ha de convivir en el futuro —tal como los proyectos «transnacionales» para el continente concebidos por Simón Bolívar o por José Martí en «Nuestra América»—;[12] ellos escriben en el fondo un texto sobre cómo construir «naciones felices», ideal propiamente dieciochesco transmitido en la prensa latinoamericana de la época, la que se constituye, pues, en la manifestación de una Ilustración transatlántica.

El fundamento ideológico de la élite criolla que publica estos periódicos y lleva a cabo los movimientos emancipatorios del siglo XIX se encuentra, pues, de acuerdo con la argumentación de Dieter Janik, en el pensamiento ilustrado: «La Ilustración americana puede identificarse con la parte avanzada de la burguesía criolla que, ya en los últimos decenios del siglo XVIII, se abrió a nuevas

---

10 Ibid., p. 115.

11 Carlos Foresti et al.: *La narrativa chilena. Desde la Independencia hasta la Guerra del Pacífico*, vol. 1 (1810–1859). Barcelona/Buenos Aires/México D.F./Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello 1999.

12 José Martí: Nuestra América. En: *Cuba, Nuestra América, Los Estados Unidos*. Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar. México: Siglo XXI Editores S.A. [1891] 1973, pp. 111–120.

ideas».[13] En este sentido, vinculado con la conceptualización de este ideario en América Latina y con sus diferentes esferas de acción, establece las siguientes singularidades:

> El concepto de Ilustración representa un movimiento de ideas de vasto alcance en el dominio político, social y cultural. Su acción ha sido triple: nutrió la creciente conciencia criolla a fines del siglo XVIII, legitimó después las aspiraciones independentistas entre 1810 y 1824 y movilizó las fuerzas en el período subsiguiente, dedicado a la construcción de Estados y sociedades nacionales.[14]

Igualmente el autor especifica las características científicas y pedagógicas así como la finalidad política de la Ilustración latinoamericana:

> el rasgo dominante de la noción de Ilustración en el contexto americano es la propagación del espíritu científico y de sus resultados, en la medida en que sean aplicables a la propia realidad nacional. Esta exigencia implica un programa educativo cuyo destinatario es el pueblo entero. La meta es la transformación del pueblo en *sociedad*.[15]

De esta forma, expresado en conformidad con lo postulado en la presente investigación, la Ilustración proporciona a los latinoamericanos las bases ideológicas para alcanzar convivencias postindependentistas emancipadas.

Por otro lado, Dieter Janik contextualiza el concepto —ya mencionado— de felicidad social en el marco de la reformulación valórica de acuerdo con el pensamiento de la Ilustración, que enfatiza la dimensión social del hombre y que los criollos integran de manera relevante en los «papeles públicos» y canalizan hacia la formación de las literaturas nacionales latinoamericanas:

> En ambas esferas políticas de la tardía monarquía española —España y sus colonias americanas— se difunde una nueva visión del «hombre en sociedad» ligada a una nueva tabla de valores. Los enfoques centrales del pensamiento ilustrado son al respecto:
> – el bien común de la sociedad/el bienestar de los individuos
> – las actividades útiles del hombre en sociedad
> – la creación de riqueza material y cultural
> – la responsabilidad del ciudadano para la comunidad social.[16]

13 Dieter Janik: Ilustración y Romanticismo en la primera mitad del siglo XIX: ¿opciones contradictorias o complementarias? En: Friedhelm Schmidt-Welle (ed.): *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2003, pp. 273–284, aquí p. 273.
14 Dieter Janik: Ilustración y Neoclasicismo en Hispanoamérica: reflexiones sobre su interrelación. En: Karl Kohut/Sonia V. Rose (eds.): *La formación de la cultura virreinal*, vol. 3. *El siglo XVII*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2006, pp. 59–65, aquí pp. 63–64.
15 Dieter Janik: Ilustración y Romanticismo, p. 275.
16 Dieter Janik: El «neoclasicismo». Revisitando una categoría frágil de la historiografía literaria hispanoamericana. En: *Romanische Forschungen* 127, 2 (2015), pp. 196–207, aquí p. 200.

Con la finalidad de precisar sus argumentos, el investigador recurre a Joaquín Álvarez Barrientos, quien afirma que lo que se denominó «felicidad» en el siglo XVIII fue la nueva posición favorable que el hombre llegó a ocupar en la sociedad para lo cual convergieron los esfuerzos de gobernantes y el concepto de utilidad que estaban destinados a lograr su bienestar tanto individual como colectivo.[17]

Hans-Otto Dill, por su parte, en su monografía *Aufklärung als Weltprojekt*, también reflexiona sobre la Ilustración en América Latina. Señala que el poder expansionista de este movimiento de ideas en Occidente condujo a la constitución de un territorio ilustrado y que, como consecuencia, Ilustración y Occidente llegaron a ser casi los mismos conceptos.[18] El investigador berlinés afirma que en Latinoamérica los protagonistas de las luchas de liberación se nutrieron de los escritos de la Ilustración francesa[19] y se detiene en la figura de Simón Bolívar, en cuyo pensamiento se constituían como centrales (en vista de hechos tales como la revolución de los esclavos en Haití y el que los criollos no tuvieran antes de la Independencia los mismos derechos que los españoles nacidos en Europa) los principios de libertad, justicia y sobre todo igualdad.[20] Bolívar, señala Dill, consideraba la creación de un sistema educativo como el recurso más importante para desarrollar la democracia en América y superar el retraso que se heredó del período colonial.[21] Tal visión de la educación como instrumento de progreso social Bolívar la debe a su preceptor Simón Rodríguez, quien propagaba «die Erziehung der Lateinamerikaner zur Soziabilität, also zu aufgeklärten, in der Gesellschaft aktiv mit ihren sozialen Tugenden wirkenden Staatsbürgern»,[22] es decir, aspiraba a una Ilustración con sentido sociológico.[23] Estas consideraciones en torno al valor de la educación en América Latina provenientes de dos de los principales difusores del ideario ilustrado e independentista en el continente son de central relevancia para comprender y situar la función que asumen la prensa y la literatura durante el siglo XIX, la que consistía en educar a los lectores con la finalidad de formar ciudadanos y así construir comunidades nacionales.[24] En esta misma dirección, Dill confronta la productividad cultural

---

17 Joaquín Álvarez Barrientos 2005 cit. en: Dieter Janik: El «neoclasicismo», p. 200.
18 Hans-Otto Dill: *Aufklärung als Weltprojekt. Zu ihrer Phänomenologie, Geschichte und Geographie*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2015, aquí p. 204.
19 Ibid., p. 205.
20 Ibid., pp. 206–207.
21 Ibid., p. 210.
22 Ibid.
23 Hans-Otto Dill: *Aufklärung als Weltprojekt*, p. 211.
24 Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur*.

de la Ilustración con la del período colonial y destaca la finalidad de carácter cívico que aquella perseguía:

> In dieser Hoch-Zeit lateinamerikanischer Aufklärung, im 18. Jahrhundert, kamen mehr Zeitungen als in der ganzen Kolonialzeit heraus: diese informierten nicht nur die Bürger, sondern trugen auch zu ihrer staatsbürgerlichen Bildung bei, die von dem Mariano Moreno gegründete *Gaceta de Buenos Aires*, *El despertador americano* (Guadalajara). *La Aurora de Chile*, *El Diario Político de Santa Fe de Bogotá*, *El Pensador mexicano* und 1812 in Chile die von Andrés Bello herausgegebenen Periodika *Biblioteca americana* (1823) und *Repertorio Americano* (1826). Diese Publikationen «no se limitaban a defender la causa de la independencia, y contenían estudios sobre temas muy variados de información sobre el movimiento científico europeo, con el fin de difundir la ilustración en América» [. . .], schreibt [Pedro] Henríquez Ureña.[25]

Santiago Castro-Gómez, a su vez, en su investigación sobre la Ilustración en la Nueva Granada niega el carácter exclusivamente eurocéntrico que se suele atribuir a este importante período de la historia de las ideas, respecto a lo cual afirma que «la ‹Ilustración› no es un fenómeno *europeo* que se ‹difunde› luego por todo el mundo, sino que es, ante todo, un conjunto de discursos con diferentes lugares de producción y enunciación que gozaban ya en el siglo XVIII de una circulación mundial».[26] Coincide, pues, con la caracterización propuesta por Dill al comprender la Ilustración en términos más bien universales y con discursos caracterizados por la ausencia de centro y un fuerte dinamismo. Asimismo, el filósofo colombiano precisa en relación con los *loci enunciationis* de este movimiento de ideas que

> la Ilustración es *enunciada simultáneamente* en varios lugares del sistema-mundo moderno/colonial [y que] [l]os discursos de la Ilustración no viajan desde el centro hasta la periferia, sino que circulan por todo el sistema mundo y se anclan en diferentes *nodos de poder*.[27]

Por lo tanto, Castro-Gómez concibe la Ilustración como un haz de discursos jerarquizados enunciados desde diferentes lugares del planeta que se encuentran en movimiento, el que a su vez posibilita la producción y recepción de nuevos discursos, polifonía que es posible oír en los periódicos que se estudian en los capítulos siguientes.

El contexto de producción y circulación de dicha prensa se ubica a finales de la Ilustración americana, que es donde esta alcanza su máxima expresión en los movimientos de emancipación (ocasionados por hechos históricos ocurridos

---

25 Hans-Otto Dill: *Aufklärung als Weltprojekt*, p. 212.
26 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana 2005, aquí p. 22.
27 Ibid., p. 50.

en España y América que se comentan a continuación) y en los procesos de construcción de estados nacionales. Al respecto, resulta pertinente la explicación de Cedomil Goic sobre los dos ámbitos de estudio de la Ilustración en Latinoamérica:

> La crítica de la Ilustración en América presenta dos vertientes definidas: una, que se refiere al estado de las ciencias y a la aptitud de los hispanoamericanos para ellas, y, otra, que apunta a los antecedentes que el pensamiento ilustrado en sus aspectos económicos, sociales y políticos, filosóficos y literarios presta a la independencia hispanoamericana.[28]

El investigador igualmente, tras referirse al conocimiento existente en América Latina durante el siglo XVIII acerca del pensamiento de los principales ilustrados europeos (especialmente franceses) así como de científicos tales como Newton y Linneo (como queda de manifiesto en bibliotecas y en los estudios universitarios de entonces), señala que «[c]omo una extensión de estos hechos, la prensa periódica alcanza un nuevo desarrollo con la publicación de una serie de órganos que difunden las nuevas ideas y se orientan hacia la divulgación del saber a la sociedad e intentan ilustrarla».[29]

En lo que toca a la situación histórica y política de España durante los primeros decenios del siglo XIX (período del romanticismo), es preciso señalar que esta es crítica, ya que en 1808 los franceses invaden el país, Fernando VII abdica en favor de Joseph Bonaparte y es hecho prisionero, y acontece una serie de medidas represivas. Todo esto origina las guerras de independencia española contra Napoleón (1808–1814) y España pierde fuerza como potencia a nivel mundial, a lo cual se suman las independencias de sus posesiones ultramarinas. Asimismo durante esta época tienen lugar las Juntas de Cádiz que en 1812 entregan al país la primera constitución liberal. Igualmente la *intelligentsia* progresista es perseguida y expulsada del país entre 1823 y 1833, y huye principalmente hacia Francia e Inglaterra, época conocida con el triste nombre de «década ominosa».[30] En general, este período se caracteriza no solo por la situación de retraso de España en relación a los demás países europeos, sino también por su inestabilidad política, golpes

28 Cedomil Goic: El siglo XVIII: la Ilustración en América. En: Cedomil Goic (ed.): *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, vol. 1. *Época colonial*. Barcelona: Editorial Crítica 1988, pp. 475–487, aquí p. 475.
29 Ibid., p. 476.
30 Hans-Jörg Neuschäfer: Das 19. Jahrhundert. En: Hans-Jörg Neuschäfer (ed.): *Spanische Literaturgeschichte*. Unter Mitarbeit von Sebastian Neumeister, Gerhard Poppenberg, Jutta Schütz und Manfred Tietz. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler [1997] 2011, pp. 237–319, aquí pp. 237–239.

de estado y polarización entre absolutistas y liberales, tradicionalistas y modernos, es decir, las «dos Españas».[31]

Las guerras de liberación llevadas a cabo en España frente al imperialismo napoleónico son importantes en un país marcado por el atraso, el analfabetismo y la decadencia. En este sentido, la actitud de los españoles hacia Francia era ambivalente, ya que, por un lado, admiraban a los franceses como portadores de la civilización y el progreso europeos, del conocimiento y la Ilustración (nación modelo), y, por otro lado, su país era subyugado por ellos. Así, ante este panorama político y social de la metrópolis surge la prensa ilustrada de Hispanoamérica que sirve de base al nacimiento de las literaturas y estados nacionales. Los criollos no solo instrumentalizaron los ideales de la Revolución Francesa y —paradojalmente— el modelo de la resistencia española ante sus dominadores galos, sino también aprovecharon este marco de inestabilidad política, social y financiera de la península para conseguir independizarse de la administración metropolitana en sus respectivos contextos locales.

Dieter Janik señala que los criollos se apropiaron del argumento de la Junta Central de Sevilla (órgano que en el marco del dominio francés en España y de la creación de juntas en América ejerció el poder ejecutivo y legislativo entre 1808 y 1810) referente a la consideración de las distintas provincias americanas como partes de la monarquía española para negar el estatus de colonia de los territorios de América, lo que a su vez conllevaba que sus habitantes (especialmente los criollos) no se reconocieran como colonos, sino como españoles,[32] contexto en el cual destaca el lugar central que la ideología ilustrada ocupó entre los miembros de la clase dirigente americana en los subcentros de poder.[33]

Así, teniendo en cuenta que los americanos se consideraban españoles y no colonos, Janik se refiere a la variación que sufrió el concepto de «independencia», el que en un primer momento fue usado para designar la no subordinación política al monarca francés por parte de los defensores de la monarquía española que hubo en las juntas de gobierno en América, y luego pasó a referirse a las independencias nacionales unidas a nuevas delimitaciones geográficas.[34]

Igualmente indica que el consenso para los latinoamericanos (debido a sus diferentes posiciones) provino de la política americana de la Junta Central y del

31 Ibid., p. 238. Véase asimismo Martin Franzbach: *Geschichte der spanischen Literatur im Überblick*. Stuttgart: Reclam Verlag [1993] 2002.
32 Dieter Janik: Acerca de la red ideológica del proceso independentista: los problemas de comunicación y de consensualización. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 28, 2 (2011), pp. 123–141, aquí p. 125.
33 Ibid., p. 129.
34 Ibid.

Consejo de Regencia en base a una reinterpretación del concepto de Monarquía española, la que comprendía los siguientes aspectos:

- la Monarquía española abarca a España y las posesiones en América y el resto del mundo,
- los reinos de América al ser partes integrantes la Monarquía española están legitimados para colaborar en la Junta Central por medio de representantes,
- la Junta Central legitima sus actos en la soberanía ejercida a través de la nación,
- los habitantes de los reinos adquieren la condición de ciudadanos,
- las convocatorias para elegir a los integrantes de las Cortes Extraordinarias se extienden a los reinos americanos,
- la población indígena forma parte del electorado[35] (es decir, es incluida y sus miembros se transforman en ciudadanos visibles para la monarquía española).[36]

Las juntas gubernativas de los Virreinatos fueron informadas sobre los debates que tuvieron lugar en Cádiz por medio de comunicados oficiales, de periódicos de esta ciudad y de Sevilla (el *Semanario Patriótico*, *El Espectador Sevillano* y el *Voto de la nación española*) y de la correspondencia de los representantes americanos en Cádiz con sus gobiernos y particulares.[37] Estos debates fueron, en último término, los responsables de la transformación política de la convivencia americana:

> Las Juntas gubernativas progresivas de América presentaron como decreto, desde la primavera de 1810, los nuevos conceptos de gobierno y de participación política de los ciudadanos que les fueran transmitidos por la Junta Central y el Consejo de Regencia. Constituían la base de la reestructuración de la vida política, social y económica.[38]

Tales modificaciones en las reglas políticas y en la vida social americana que determinaron nuevas modalidades convivenciales en el continente debían ser canalizadas y divulgadas a través de medios escritos:

35 Marie Laure Rieu-Millan 1990 cit. en: Dieter Janik: Acerca de la red ideológica, pp. 130–131.

36 Respecto a este punto, Janik indica que en *El Pensador Mexicano* «[Fernández de] Lizardi señala, sin discutirlo, el problema de la integración social de los indios, que ‹hoy son *legítimos Españoles y partes integrantes de la monarquía*›». Dieter Janik: Acerca de la red ideológica, p. 135. Por lo tanto, el autor novohispano los hace visibles, aunque la condición para ello sea colonizándolos.

37 Dieter Janik: Acerca de la red ideológica, p. 131.

38 Ibid., p. 132.

> La novedosa situación política, la legítima autoridad del nuevo gobierno, el nuevo estatus de los ciudadanos —todos estos cambios profundos— debían entrar en las cabezas de la gente lo más rápidamente posible. El medio más eficaz al efecto eran los comunicados oficiales que circularon impresos, fuera como pliegos sueltos o como sección reservada a este fin en los periódicos.[39]

Además, la libertad de imprenta consignada en la Constitución de Cádiz en 1812 favoreció el auge de la prensa periódica en América con voces críticas que contradecían el deseo de los gobiernos de una opinión unánime.[40]

Por otro lado, la nueva convivencia americana implicaba el surgimiento —y su correspondiente visibilización en los medios impresos— de sociedades civiles en diferentes puntos del continente gracias a la labor educativa de las élites criollas («pedagogía ilustrada»), en cuyo centro estaban los derechos del hombre y el llamado a los ciudadanos a comprometerse con su patria.[41] El propósito ideológico primordial luego de las independencias consistía en la creación de estados autónomos y sociedades republicanas.[42]

José Luis Romero, por su parte, en lo que toca al pensamiento político de la emancipación americana, se refiere a las dificultades que enfrentaron los nuevos gobiernos y estados en contextos sociales de mucha confusión e incertidumbre, especialmente debido a la falta de claridad por parte de las poblaciones locales con respecto a lo que estaba aconteciendo. En vista de esta situación, para evitar que el caos cundiera a causa de lo oscuro de la realidad social, se recurrió al constitucionalismo, cuyos modelos provenían de la Francia revolucionaria y de Estados Unidos.[43] La idea era conseguir una carta magna que ordenara y diera forma a las nuevas sociedades, a saber, leyes garantes de las nuevas convivencias que en este momento se estaban rediseñando y probando. No obstante, existía una diferencia radical entre las constituciones y la realidad, ya que el pueblo no cambiaba:

---

39 Ibid., p. 133.
40 Ibid., p. 135.
41 Ibid., p. 137. – Janik alude en particular a la idea de sociedad contenida en *El Pensador Mexicano* destacando sus dimensiones convivenciales: «El concepto de ‹sociedad› se refiere aquí a las normas y reglas de convivencia establecidas por la tradición», y luego, en esta misma dirección, agrega que su autor «[s]e dirige a todos los ciudadanos exhortándolos a contribuir con su participación activa y sus capacidades a la buena convivencia en el marco del nuevo orden social, que solo podría nacer de este modo». Ibid., pp. 135 y 136, correspondientemente.
42 Dieter Janik: Acerca de la red ideológica, p. 139.
43 José Luis Romero: Pensamiento político de la emancipación. En: Cedomil Goic (ed.): *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, vol. 1. *Época colonial*. Barcelona: Editorial Crítica [1977] 1988, pp. 516–521, aquí p. 516.

> Pero cierto caos, o al menos cierta confusión, se insinuaba a través de las respuestas de la realidad a todas las construcciones teóricas: actas, constituciones, planes políticos radicalizados. La realidad era el mundo viejo; las gentes que seguían viviendo, después del sagrado juramento revolucionario, exactamente como la víspera.[44]

Aparte de ello, Romero indica que el más grave de los inconvenientes tras la revolución fue la confrontación que se produjo entre las capitales coloniales (centros de actividad económica, política, eclesiástica y cultural) y las provincias de los virreinatos o capitanías generales.[45] El dilema radicaba en decidir entre centralismo (que continuaba la situación colonial) o federalismo (que serviría de reivindicación de las provincias antes relegadas administrativa, política y económicamente, y cuyo modelo era el estadounidense), el último de los cuales significaba un debilitamiento para los nuevos gobiernos revolucionarios (que administraban los países desde las capitales) y era visto por figuras como Bolívar o Nariño como una forma de fragmentación del poder.[46]

Giuseppe Bellini, a su vez, se refiere a conflictos étnicos que, unidos a factores administrativos, contribuyeron a desencadenar las Independencias americanas. En este sentido hace referencia a «[. . .] las frecuentes revueltas indígenas, y más tarde también de los esclavos negros, además de la rivalidad cada vez más acentuada de los criollos con respecto a los españoles peninsulares, en cuyas manos estaban todas las palancas del poder».[47] En suma, el caos derivado de la inestabilidad política desempeñó un papel central en la emancipación de las colonias españolas ultramarinas.

A tal crítico panorama, el investigador italiano agrega la circulación de ideas ilustradas en Latinoamérica, cuyas consecuencias sobre los cimientos de la antigua administración colonial fueron devastadoras e irreversibles.[48] En concreto, señala la lectura de autores de la Ilustración francesa por parte de los criollos como hecho clave que contribuyó a la modificación de la situación de colonialidad que se vivía en el continente. Se refiere particularmente a la recepción de Voltaire, Montesquieu y Rousseau, de las ideas de los enciclopedistas así como también a la fuerte influencia de la Revolución Francesa. Asimismo indica que el ideario de la libertad, igualdad y fraternidad se difundió a través de periódicos y sociedades patrióticas y literarias, que Antonio Nariño tradujo

44 Ibid., p. 517.
45 Ibid., p. 518.
46 Ibid., pp. 518–519.
47 Giuseppe Bellini: *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Castalia 1997, aquí p. 177.
48 Ibid., p. 179.

en 1794 la *Declaración de los derechos del hombre* y que poco más tarde se tradujo y circuló de forma clandestina el *Contrato Social*.[49]

En lo referido a las particularidades de la situación postcolonial americana y de los grupos sociales en interacción, Katja Carrillo Zeiter y Monika Wehrheim señalan que a diferencia de lo ocurrido en el dominio colonial británico, en Hispanoamérica el discurso hegemónico era controlado por sectores de la misma sociedad, descendientes de los colonizadores que llevaron a cabo los movimientos de emancipación del continente contra los españoles a quienes transformaron en el «otro».[50] Enseguida, tras aludir a la aspiración de los libertadores de construir una modernidad específica americana primeramente a través de las independencias, las autoras precisan que luego, mediante estrategias de inclusión y exclusión destinadas a homogeneizar cultural y socialmente, se selecciona a los participantes de esta modernidad y se construyen dos «otros» que se dejan fuera de ella: los españoles así como los indígenas y africanos.[51] Este planteamiento relativo a la exclusión propia del proyecto de modernidad que se instaura en América Latina por medio de las independencias criollas resulta fundamental para entender cómo la literatura se posiciona como instrumento propicio para contribuir a dicha segregación. Así, se establece en el contexto latinoamericano decimonónico una relación consustancial entre modernidad, exclusión (reforzada por procesos de marginalización de grandes sectores de la población americana que se retrotraen a la Conquista) y literatura, la que se escenifica y constituye el sustrato ideológico de los periódicos que se analizan a continuación.

Igualmente en relación al carácter heterogéneo de la otredad construida por los criollos y su respectiva representación en las novelas latinoamericanas del siglo XIX, Stephan Leopold, además de señalar que las jerarquías del pasado colonial se mantienen en cuanto los criollos ocupan el lugar de los españoles, también indica que lo «propio» es la cultura del criollo europeizado (en cuyo pensamiento son importantes París y Londres), y no el indígena o el esclavo africano (por razones étnicas y sociales) ni el español (debido a su cultura absolutista y católica opuesta al pensamiento de la Ilustración francesa) o el pueblo (o «chusma»).[52]

---

49 Ibid., p. 180.
50 Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim: Introducción. En: Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim (eds.): *Literatura de la independencia, independencia de la literatura*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2013, pp. 7–15.
51 Ibid., p. 9.
52 Stephan Leopold: Introducción: ¿y cómo se escribe la Independencia? En: Robert Folger/Stephan Leopold (eds.): *Escribiendo la Independencia. Perspectivas postcoloniales sobre la literatura hispanoamericana del siglo XIX*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2010, pp. 7–19, aquí pp. 15–16.

Dicho panorama de las relaciones de convivencia decimonónicas deja en claro la complejidad de la configuración de la identidad criolla durante el período de construcción de naciones en lo que toca a aspectos culturales, sociales, étnicos y sobre todo ideológicos, los cuales se problematizan en las representaciones literarias de la época.

Por su parte, Friedhelm Schmidt-Welle también se refiere al carácter polifacético de la otredad de los criollos en el contexto de las independencias, las que constituyeron un proyecto de este grupo social —quienes propugnaban una modernización según patrones europeos— que ideológicamente implicaba junto con la separación de España, el distanciamiento de las culturas indígenas.[53] Establece, pues, que la clase criolla modernizó el continente haciendo uso de su cultura europeizada, o, dicho de otro modo, este grupo pensaba que América podía superar la condición colonial y acceder a una modernidad a través de valores culturales provenientes de la modernidad europea. A su vez, la distancia respecto a los grupos autóctonos se manifiesta finalmente en aculturación de estos, no en aceptación por parte de los criollos de sus especificidades culturales, como se profundizará más adelante. De este modo, la clase criolla crea su propia Independencia y deslinda de tal proyecto a los demás sectores sociales con el propósito tanto de construir como de asegurar su hegemonía. Así, se distancian no solo de indígenas y afroamericanos, sino también de las clases populares («populacho») que podían poner en riesgo sus anhelos de dominio.[54] Igualmente el autor alude a los alcances de orden político implicados en la pretensión de homogeneización nacional a que aspiran los criollos, y en la cual consistiría, por lo menos en parte, de acuerdo con el pensamiento del siglo XIX, la modernización de las sociedades latinoamericanas.[55] No obstante, lograr homogeneidad cultural y social en las nuevas naciones, es decir, crear un país criollo sin rastros indígenas, africanos y del «populacho», tiene evidentes rasgos de utopía. En este contexto, pues, la literatura (en su sentido decimonónico) se pone al servicio de la construcción de estados nacionales guiados por el sueño criollo de construir sociedades europeizadas y armónicas, sin fisuras culturales, respecto a lo cual surge la pregunta de si la prensa de la época sirve a una real independencia de América Latina o bien a la conforma-

53 Friedhelm Schmidt-Welle: Románticos y neoclásicos. Proyecciones y límites de dos conceptos europeos en México y Centroamérica. En: Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim (eds.): *Literatura de la independencia, independencia de la literatura*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2013, pp. 67–78, aquí p. 68.
54 Ibid.
55 Friedhelm Schmidt-Welle: Románticos y neoclásicos, p. 75.

ción de otra forma de colonialidad ejercida esta vez por criollos y no por los españoles.

Por otro lado, Sandra Carreras y Katja Carrillo Zeiter destacan las dimensiones transatlánticas de las independencias latinoamericanas. Señalan que las revoluciones estaban insertas en —y fueron el resultado de— procesos de interacción e interconexión transatlánticos previamente establecidos, los que además estas contribuyeron a intensificar. Indican que las independencias tanto de Estados Unidos como de Francia ejercieron una fuerte influencia sobre el mundo atlántico mostrando el abandono del estatus colonial y difundiendo ideas de libertad e igualdad.[56] La especial importancia que estas investigadoras atribuyen a los procesos que tuvieron lugar a través del espacio cultural atlántico permite comprender las independencias como consecuencia de dinámicas transnacionales que conllevaron la circulación de discursos y la constitución de saberes propios. En este sentido se pueden considerar transatlánticos los discursos y conocimientos ilustrados que circularon y surgieron en América Latina (algunos de ellos en la prensa), y que contribuyeron de manera decisiva a las luchas de emancipación, rasgos que apuntan hacia la condición de una Ilustración transatlántica en Latinoamérica que despliega todo su potencial a lo largo del siglo XIX cuando se pone en función de los intereses de las élites criollas dirigentes.

En lo que respecta al funcionamiento de la prensa latinoamericana en el contexto independentista decimonónico, es preciso también destacar su relación con el nacionalismo. Ya se ha mencionado que estos periódicos fueron dirigidos por una élite de criollos ilustrados que aspiraba a educar a la población, a formar ciudadanos y a construir una sociedad civil, en cuyo marco para cumplir con tales propósitos aquellos se volvieron el instrumento más propicio. A partir de lo indicado se puede señalar que la finalidad de los periódicos radicaba en contribuir a la construcción de naciones, puesto que dicha *intelligentsia* latinoamericana estuvo guiada por el interés de unificar culturalmente sus respectivos países y de esta manera reinventar las normas de convivencia con un sentido de comunidad durante el período comprendido entre fines de la dominación colonial y el inicio de la época independiente.

Benedict Anderson, en su conocido estudio *Imagined Communities*, aporta una serie de conceptos pertinentes para abordar los problemas aquí tratados. Uno de ellos es su argumento relativo a que la impresión de textos en lenguas vernáculas (y no en latín como había sido el uso) posibilitó la construcción de

56 Sandra Carreras/Katja Carrillo Zeiter: Las ciencias en la formación de las naciones americanas. Una introducción. En: Sandra Carreras/Katja Carrillo Zeiter (eds.): *Las ciencias en la formación de las naciones americanas*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2014, pp. 9–23, aquí p. 9.

comunidades. Su premisa consiste en que las comunidades fueron imaginables debido a la relación de tres factores: el capitalismo, la imprenta y la diversidad lingüística humana,[57] idea que también involucra el rol que desempeñó la alfabetización en los procesos de construcción de las comunidades, pues «[t]hese print-languages [. . .] created unified fields of exchange and communication [. . .]».[58] Por otro lado, Anderson se refiere específicamente a los periódicos latinoamericanos, en relación a los cuales expresa que el provincialismo y la pluralidad representaron factores importantes para el desarrollo de las comunidades:[59]

> The Spanish-American journals that developed towards the end of the eighteenth century were written in full awareness of provincials in worlds parallel to their own. The newspaper-readers of Mexico City, Buenos Aires, and Bogota, even if they did not read each other's newspapers, were nonetheless quite conscious of their existence. Hence a well-known doubleness in early Spanish-American nationalism, its alternating grand stretch and particularistic localism.[60]

En este sentido, se puede plantear que en la prensa latinoamericana decimonónica confluyen tres importantes elementos: creación de una conciencia hispanoamericana (en oposición a la economía y dominio españoles), nacionalismo y, consecuentemente, diseño de una comunidad nacional. Por ende, estos periódicos posibilitaron el surgimiento y difusión de nacionalismos latinoamericanos creando conciencia acerca de las comunidades nacionales entre sus lectores. Así, la introducción de la imprenta en América Latina (instrumento por antonomasia de la modernidad europea)[61] es el fundamento de estos proyectos nacionales en el continente.

---

57 Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso [1983] 2006, aquí pp. 42–43.

58 Ibid., p. 44.

59 Ibid., p. 62.

60 Ibid.

61 La llegada de la imprenta a los países recién independizados representa no solo el hecho de tener a disposición un instrumento para publicar los periódicos, sino también la presencia de un importante órgano de la modernidad que posibilita autonomía en la difusión de las ideas. Además, como Jean-Pierre Clément —entre otros investigadores— ha destacado, la libertad de imprenta decretada en 1812 en las Cortes de Cádiz cumple para estos propósitos un papel central. Jean-Pierre Clément: La vigilia del gobernante, o el apremio a la prensa en la América española preindependiente. En: Elisabel Larriba/Fernando Durán López (eds.): *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*. Madrid: Sílex Universidad 2012, pp. 119–149. Asimismo, a este respecto se puede consultar el artículo de Inmaculada Urzainqui: Libertad de imprenta y prensa crítica a fines del siglo XVIII. En: Elisabel Larriba/Fernando Durán López (eds.): *El nacimiento*

Otro de los argumentos principales de Anderson consiste en que una forma específica del nacionalismo se originó en América Latina, a saber «the birth of the imagined community of the nation»,[62] a lo cual contribuyeron de manera relevante los criollos. Los patriotas latinoamericanos imaginaron naciones en el siglo XVIII —y también como se postula en la presente investigación en el XIX— y divulgaron tales concepciones por medio de la prensa y la novela.[63] Estas ideas merecen especial atención, pues una de las funciones de la prensa y literatura latinoamericanas del siglo XIX consistió, precisamente, en imaginar una comunidad para el nuevo proyecto de convivencia, es decir, mediante estos medios impresos se fijaban los principios para la comunidad postcolonial. Por consiguiente, los periódicos latinoamericanos del siglo XIX imaginaron comunidades en las que se escenificaba y encapsulaba la convivencia postcolonial.

Los *spectators* latinoamericanos surgen en un período de tránsito entre una situación colonial y otra postcolonial en que se intersectan dos conceptos y formas de convivir en un mismo territorio, y surgen «umbrales de convivencia» tanto en lo social como en sus representaciones literarias que constituyen la expresión de la disputa entre maneras contrarias de entender la sociabilidad y la vida en común. Los publicistas e ideólogos criollos mediante sus textos se esmeran en destruir en la mente de sus lectores el modelo anterior y en sustituirlo por uno propio diferente del europeo, que además excluye cosmovisiones y valores de las poblaciones no criollas. A este respecto resulta importante considerar con qué propuesta de reordenamiento social aspiran los criollos en los periódicos a construir una nueva comunidad diferente de —o en oposición a— la anterior, y de qué estrategias discursivas se valen en estos para representarla o expresar el deseo de ella. Asimismo resulta central preguntarse en qué consistían los proyectos de convivencias ilustradas para cada región cultural latinoamericana. En general, para reflexionar sobre este planteamiento hay que tener en cuenta la existencia de un grupo europeo (español o portugués), de criollos, de castas, de indígenas y de esclavos africanos o sus descendientes, y que dentro del sector de los criollos ilustrados —dependiendo del contexto cultural— había opiniones favorables y contrarias a la monarquía.

Por otro lado, se ha señalado que la prensa y la literatura desempeñaban durante el período decimonónico en América Latina ante todo una función pragmática orientada a la constitución de una sociedad nacional, argumento que podría formularse desde el punto de vista de Anderson indicando que el propósito de la

de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810. Madrid: Sílex Universidad 2012a, pp. 43–78.

62 Benedict Anderson: *Imagined Communities*, p. 24.

63 Ibid., pp. 24–25.

literatura radicaba en construir una comunidad a través de la imaginación y la divulgación de un proyecto en el cual se integraba a los lectores (futuros ciudadanos), los cuales «[. . .] did come to visualize in a general way the existence of thousands and thousands like themselves through print-language».[64] En este sentido es posible afirmar, entonces, que el rol de esta prensa consistió en estirar «the short, tight, skin of the nation».[65]

Homi Bhabha, por su parte, desde la teorización postcolonial, ha enfatizado la dimensión inestable del concepto de nación. En «Narrating the nation» recalca «a particular ambivalence that haunts the idea of the nation, the language of those who write of it and the lives of those who live it»,[66] considerándola incluso «as one of the major structures of ideological ambivalence within the cultural representations of ‹modernity›».[67] Si se tiene en cuenta el hecho de que las ideas ilustradas contribuyeron a la consolidación y difusión de este concepto, resulta revelador cuando Bhabha señala en su entrevista con Álvaro Fernández Bravo y Florencia Garramuño que «la crítica poscolonial está intentando entender y desafiar la historia de la Ilustración [,] ciertos grandes relatos de Occidente, ciertas ideas de la Ilustración»[68] y que «las ideologías iluministas son puestas en una posición contradictoria al ser transferidas a la cultura de la administración colonial».[69] Dicha caracterización es posible apreciarla en algunos periódicos latinoamericanos, tales como la *Aurora de Chile* u *O Carapuceiro*, en cuyas formulaciones de proyectos de naciones chilena y brasileña, correspondientemente, dejan «fuera» a los indígenas y critican fuertemente los aportes de la cultura africana con la intención de erradicarlos en aras de mejorar la sociedad y transformar sus costumbres de acuerdo con un ideal europeo. De esta manera, ambos textos formulan una conceptualización de nación fundamentalmente excluyente en concordancia con los ideales ilustrados de los criollos, quienes pretenden crear una comunidad nacional para ellos, sin integrar la diferencia cultural. Por lo tanto, se puede sostener que la prensa latinoamericana divulga durante el siglo XIX el ideario de una

---

64 Ibid., p. 77.

65 Ibid., p. 86.

66 Homi K. Bhabha: Introduction: narrating the nation. En: Homi K. Bhabha (ed.): *Nation and Narration*. London/New York: Routledge [1990] 2000, pp. 1–7, aquí p. 1.

67 Ibid., p. 4.

68 Álvaro Fernández Bravo/Florencia Garramuño: Entrevista con Homi K. Bhabha. En: Álvaro Fernández Bravo (ed.): *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Selección, traducción, introducción y notas (exceptuando la traducción del artículo de Frantz Fanon) de Álvaro Fernández Bravo. Buenos Aires: Ediciones Manantial [1995] 2000, pp. 223–230, aquí p. 224.

69 Ibid., p. 225.

convivencia que —paradojalmente— excluye, es decir, imagina una comunidad excluyente.

Así, a partir de las reflexiones tanto de Homi Bhabha como de Dieter Janik resulta claro el papel central y ambivalente que la Ilustración cumple en situaciones de colonialidad, tal como la que se buscaba superar en América Latina en el siglo XIX y que fue textualizada y en torno a la cual se reflexionó en los entonces llamados «papeles públicos». De esta forma, se produce en beneficio de los espectadores latinoamericanos un vínculo muy productivo —y que al mismo tiempo los constituye— entre Ilustración, colonialidad e Independencia.

La Ilustración en América Latina desempeñó un rol fundamentalmente ambivalente, y sobre todo de «doble filo». Si bien contribuyó a la creación no solo de los estados y literaturas nacionales y a liberar las naciones de los «enemigos», también aportó los fundamentos para homogeneizar a las sociedades indígenas existentes en los territorios de los países en formación, lo cual significó la destrucción cultural de estas. Es decir, proporcionó ideas, por un lado, para la liberación de los criollos y, por otro lado, para someter a los no criollos. La idea ilustrada de progreso fue la que guio la construcción de naciones desde un punto de vista esencialmente eurocéntrico.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialektik der Aufklärung* enfatizan las dimensiones negativas y destructivas de la razón humana, que fue elevada a máximo instrumento de comprensión del mundo y de acción sobre este por el pensamiento del siglo XVIII.[70] De acuerdo con los autores, la Ilustración proporcionó las bases para el dominio de la naturaleza y, consecuentemente, de los hombres, tesis que los conduce a poner en tela de juicio los efectos benévolos del progreso para la humanidad. En este sentido, ya en el íncipit afirman: «Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen».[71] Así, comprenden la Ilustración como un medio eficaz de sometimiento y alienación de los hombres, y por tanto como la base para la negación del Otro —no criollo, indígena, africano— a través de la dominación: «Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist».[72] Establecen, pues, en sus reflexiones una relación muy productiva entre los conceptos de Ilustración, dominación, progreso y civilización, los que les permiten afirmar de modo contundente: «[. . .] Aufklärung [ist] so destruktiv, wie ihre romantischen

70 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1944] 2016.
71 Ibid., p. 9.
72 Ibid., p. 38.

Feinde es ihr nachsagen».[73] A la luz de estas consideraciones críticas, los *spectators* (latinoamericanos) aparecen como la expresión de una Ilustración (auto)destructiva que, por un lado, construye naciones en aras de la civilización de la humanidad, mientras, por el otro, mina el interior de estas en beneficio de la ideología eurocéntrica del progreso y conlleva el sacrificio de habitantes que no se guían por estos valores de la razón. Existe, de este modo, un estrecho vínculo entre Ilustración y dominación (y, por lo tanto, colonialismo), ya que en América Latina durante el siglo XIX la ideología ilustrada despliega toda su plenitud, fuerza, violencia y funcionalidad mediante sus dos caras de Jano.[74] Por lo tanto, los «papeles públicos» en cuanto instrumento que permitió la difusión de ideas ilustradas, si bien aportaron a la nueva convivencia (en libertad del dominio europeo) en las recientes naciones latinoamericanas, también divulgaron un ideario de sometimiento y de homogeneización cultural. De esta manera, a causa de la esencial ambivalencia de su funcionamiento, los *spectators* latinoamericanos constituyen textos representativos de la expresión compleja de la Ilustración en América Latina.

Alain Touraine, en *Critique de la modernité* refiriéndose a Horkheimer y a la Escuela de Frankfurt, señala un aspecto que debido a su pertinencia resulta útil considerar para las reflexiones que aquí se desarrollan: «tous les philosophes de l'École de Francfort voient dans la culture de masse un instrument de répression et non de sublimation, donc d'asservissement».[75] Si se observan los *spectators* (tanto europeos como latinoamericanos) a la luz de esta reflexión, es decir, considerando que en la esfera pública divulgan nuevas formas de sociabilidad y la renuevan, y así se los estima como parte integrante de una nueva «culture de masse», estos aparecen igualmente como un instrumento de sometimiento y control del pueblo. De este modo, y en concordancia con lo ya precisado, los *spectators* latinoamericanos difunden un concepto de progreso basado en la Ilustración europea no solamente en beneficio de la construcción de los modernos estados nacionales, sino que también este contiene aspectos coercitivos que limitan la completa autonomía de las nuevas naciones. Vinculado con las facetas destructivas del progreso, Touraine agrega:

---

73 Ibid., p. 48.

74 Se aprovecha la feliz metáfora de Homi Bhabha respecto a la nación: «It is the project of *Nation and Narration* to explore the Janus-faced ambivalence of language itself in the construction of the Janus-faced discourse of the nation». Homi K. Bhabha: Introduction, p. 3.

75 Alain Touraine: *Critique de la modernité*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1992, p. 181.

> Comme il [Horkheimer] ne veut pas renoncer à l'espoir placé dans les lumières de la raison, il pense que celles-ci, tout en libérant l'individu, le détruisent, puisqu'elles le subordonnent au progrès des techniques et donc détruisent la subjectivité quand règne la raison instrumentale.[76]

Siguiendo esta argumentación se puede señalar que los *spectators* sirven a la élite ilustrada para liberar a los latinoamericanos y formar ciudadanos, pero al mismo tiempo son depositarios de un sistema de ideas que más tarde, desplegadas y potencializadas en distintas formas y medidas, contribuirán a la alienación de estos.

Immanuel Kant en su célebre ensayo, publicado en la *Berlinische Monatsschrift*, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», ha caracterizado el pensamiento del siglo XVIII y las consecuencias históricas y culturales derivadas de él de manera fundamentalmente antropocéntrica y desde el punto de vista de la racionalidad y libertad, tal como lo sintetiza en su conocida afirmación del íncipit: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen».[77] Para el filósofo prusiano la *Unmündigkeit* representa un estado previo al uso de la racionalidad que implica la dependencia humana de una instancia superior de la cual es preciso desprenderse. *Unmündigkeit* conlleva igualmente la idea de carecer de conciencia y responsabilidad de la conducta, y está relacionada con el campo semántico de la infancia, minoría de edad e inmadurez. La Ilustración, pues, para Kant radica en la adquisición de conciencia de la necesidad de autonomía y contiene los principios que conducirán a la humanidad a la independencia de toda instancia considerada coercitiva y/o de dominio. Enseguida Kant expresa con respecto a los motivos de esta perjudicial *Unmündigkeit* que uno mismo es culpable de ella si su causa no reside en una carencia de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse de este sin ser dirigido por otra persona.[78] En definitiva, la noción kantiana postula razones volitivas como esencia de la Ilustración: «Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung».[79]

En general, estas reflexiones del erudito de Königsberg pueden servir de marco conceptual explicativo respecto a la función social de la prensa decimonónica de América Latina y a la situación de los habitantes del continente.

---

76 Ibid.

77 Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? En: *Berlinische Monatsschrift* 12 (1784), pp. 481–494, aquí p. 481.

78 Ibid.

79 Ibid.

Los periódicos constituyen, como fue señalado, el instrumento mediante el cual se ilustra a los ciudadanos con el fin de construir naciones latinoamericanas. Por lo tanto, esta prensa al dotar a los pueblos de entendimiento asume la función de sacarlos del estado de *Unmündigkeit* o atraso cultural en que se encuentran y facilitar su proceso de conversión en sociedades autónomas independientes de la dirección de los imperios europeos, es decir, busca ayudarles a dejar atrás esta condición y emanciparlos para que lleguen a ser naciones autosuficientes.

Michel Foucault ha reaccionado a las reflexiones de Kant en el texto «Qu'est-ce que les Lumières?» en el cual debate críticamente las principales tesis expuestas por el filósofo alemán y las sintetiza señalando que para este «l'*Aufklärung* est définie par la modification du rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison».[80] No obstante, un aspecto relevante de este texto es que Foucault pone en tela de juicio la conclusividad del proceso de la Ilustración y se posiciona ante la afirmación principal de Kant respecto a la *Unmündigkeit*: «Je ne sais pas si jamais nous deviendrons majeurs. Beaucoup de choses dans notre expérience nous convainquent que l'événement historique de l'*Aufklärung* ne nous a pas rendus majeurs; et que nous ne le sommes pas encore».[81]

Un elemento central que Foucault resalta del ensayo del filósofo de Königsberg es la autorreflexividad y la integración de su obra en el mismo proceso sobre el cual cavila, rasgos que estima como el esquema de una actitud de modernidad.[82] Enseguida, tras referirse a la manera en la cual la modernidad europea se relaciona con la Ilustración, hace hincapié en la importancia de la historicidad del presente y —apoyándose en los estudios de Walter Benjamin sobre Charles Baudelaire— afirma que la modernidad no es un hecho de sensibilidad hacia un presente fugitivo, sino más bien el deseo de heroizarlo.[83] Sin embargo, precisando esta penetración esencialista del presente con la finalidad de distinguirla de la lógica del *flâneur*, agrega:

80 Michel Foucault: Qu'est-ce que les Lumières? En: *Dits et Écrits. 1954–1988*, vol. 4 (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard [1984] 1994, pp. 562–578, aquí p. 564. – La función social de los *spectators* de América Latina consiste precisamente en inducir este tipo de modificaciones en los pueblos del continente.

81 Michel Foucault: Qu'est-ce que les Lumières?, p. 577.

82 Ibid., p. 568.

83 Ibid., p. 569.

> Il ne s'agit surtout pas de le recueillir comme une curiosité fugitive et intéressante: ce serait là ce que Baudelaire appelle une attitude de «flânerie». La flânerie se contente d'ouvrir les yeux, de faire attention et de collectionner dans le souvenir. À l'homme de flânerie Baudelaire oppose l'homme de modernité.[84]

Walter Benjamin al estudiar el fenómeno del *flâneur* destaca la importancia que la visión desempeña en el vagabundeo (o callejeo) por la espacialidad y modernidad de las ciudades:

> «Der Beobachter», sagt Baudelaire, «ist ein Fürst, der überall im Besitze seines Inkognitos ist.» Wenn der Flaneur dergestalt zu einem Detektiv wider Willen wird, so kommt ihm das gesellschaftlich sehr zupaß. Es legitimiert seinen Müßiggang. Seine Indolenz ist eine nur scheinbare. Hinter ihr verbirgt sich die Wachsamkeit des Beobachters, der den Missetäter nicht aus den Augen läßt.[85]

A través de conductas de esta naturaleza, el *flâneur* (como los duendes y otros narradores de la prensa espectatorial) goza de la posición privilegiada de observar sin ser visto y, además, de acuerdo con la función de vigilancia que le asigna el autor, deviene instancia de control con ciertas características panópticas (se focalizan determinados aspectos en el deambular, pero con la intención también de juzgarlos, criticarlos y rectificarlos).

Michel Foucault en su clásico tratado *Surveiller et punir* además de advertir que todos los dispositivos del poder se instalan alrededor de lo anormal con la finalidad de marcarlo y modificarlo,[86] caracteriza el mecanismo del «panóptico» en estos términos:

> Le *Panopticon* de Bentham est la figure architecturale de cette composition. On en connaît le principe: à la périphérie un bâtiment en anneau; au centre, une tour; celle -ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correpondant aux fenêtres de la tour; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est

84 Ibid.

85 Walter Benjamin: Der Flaneur. En: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. En: *Abhandlungen. Gesammelte Schriften*, vol. I.2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1938] 2019, pp. 537–569, aquí p. 543.

86 Michel Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard 1975, aquí p. 201.

> seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt.[87]

Este principio, naturalmente con matices y adecuaciones, pero al fin y al cabo en cuanto fundamento, se encuentra operando en la lógica que subyace al funcionamiento social de los *spectators* tanto europeos como latinoamericanos. Por medio de su recepción por parte de la comunidad lectora a través de estos textos se vigilan las conductas consideradas anormales o impropias de ciertos sectores sociales (modas, ocio, costumbres indígenas o africanas, etc.) con el afán de disciplinarlas y corregirlas en virtud de un modelo tenido por normal y decente (esta supuesta normalidad es detentada por los principios racionales y eurocéntricos de los criollos). Como se ha indicado, los textos espectatoriales abogan por la construcción de determinadas maneras de coexistir y convivir en sociedad, aunque al mismo tiempo funcionan como instrumentos de regulación de las conductas (consideradas alejadas del modelo de convivencia propuesto y divulgado) por medio de la crítica de costumbres que se ejerce desde sus páginas (los textos contribuyen a construir un nuevo modo de convivir en una sociedad postcolonial).[88] En esta dirección, resultan pertinentes para los *spectators* las precisiones de Foucault con respecto a la función del panoptismo: «Chaque fois qu'on aura affaire à une multiplicité d'individus auxquels il faudra imposer une tâche ou une conduite, le schéma panoptique pourra être utilisé».[89]

Por otro lado, vinculado con las formas de sobrevivencia del *flaneurismo* en las ciudades modernas debido al crecimiento desproporcionado de las multitudes, Walter Benjamin afirma:

---

87 Ibid., pp. 201–202.

88 Jan-Henrik Witthaus ha estudiado en detalle las relaciones entre reforma moral y policía en los espectadores hispánicos, especialmente en *El Censor*, y las vincula con el potencial de la visibilidad social que estos simulan para control de la moral y las costumbres. De especial importancia son sus consideraciones acerca de la internalización de la observación que los semanarios morales promueven entre sus lectores, ya que les transmiten la conciencia de que pueden llegar a ser objetos de observación en su vida cotidiana y enseguida censurados en las páginas del periódico. En el marco de esta dinámica entre «ver y ser visto», plantea que los autores de las cartas dirigidas al periódico, imitando (*mimesis*) la actividad del Censor, ponen en escena la observación social tanto en lugares de sociabilidad como en la esfera de lo privado, y de esta forma emerge en *El Censor* todo un sistema de denuncias, policía de costumbres y regulación moral. Jan-Henrik Witthaus: Reform der Moral im Zeichen sozialer Mimesis – Überlegungen zu Politik und Polizei in der Moralischen Wochenschrift *El Censor*. En: Klaus-Dieter Ertler (ed.): *Die* Spectators *in der Romania – eine transkulturelle Gattung?* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011, pp. 213–234, aquí especialmente pp. 228–231.

89 Michel Foucault: *Surveiller et punir*, p. 207.

> Wenn die Passage die klassische Form des Interieurs ist, als das die Straße sich dem Flaneur darstellt, so ist dessen Verfallsform das Warenhaus. Das Warenhaus ist der letzte Strich des Flaneurs. War ihm anfangs die Straße zum Interieur geworden, so wurde ihm dieses Interieur nun zur Straße, und er irrte durchs Labyrinth der Ware wie vordem durch das städtische.[90]

En la caracterización del *flaneurismo* que el autor proporciona, existe, si bien no únicamente, cierto componente de sensualidad que se manifiesta en el goce no solo de la ciudad, sino del instante y del vagabundeo a través de ella. Esta sensualidad y gusto por lo social constituye el punto de partida del narrador, que en los textos espectatoriales esencialmente husmea, y representa así la base de una «estética del fisgoneo» propia de los espectadores. Dichos textos en el ámbito latinoamericano poseen, por lo tanto, como fundamento un acercamiento sensual por medio de la mirada a las ciudades y sus habitantes, a los cuales a través de la crítica de costumbres se busca conducir hacia el progreso y la modernidad. Por consiguiente, existe una relación intrínseca y a distintos niveles entre el género *spectator* y la modernidad (tanto en Europa como en Latinoamérica). Además, posiblemente los rasgos nomádicos del género sean propios de una situación de modernidad, en cuanto permiten movilizar a otros contextos culturales un proyecto de civilización, moralización, difusión de una ética religiosa, creación de naciones y nacionalismos. En este marco de desarrollo cultural tienen lugar transferencias textuales (de género y de micronarraciones) y de saberes convivenciales a nivel transatlántico, los cuales se reinterpretan y reinscriben en territorios americanos por parte de una élite criolla. A su vez, la poética latinoamericana del género espectatorial se encuentra estrechamente vinculada al desarrollo de las literaturas nacionales, mientras que las propuestas de convivencia postcoloniales contenidas en estos textos preparan, ensayan y ponen en discusión nuevas sensibilidades sociales y sociabilidades para las futuras naciones latinoamericanas.

A partir de lo señalado por Foucault y Benjamin se puede considerar que el *flaneurismo* en cuanto «actitud de modernidad» resulta altamente productivo para interpretar la «conducta» de los narradores de algunos *spectators* latinoamericanos, los cuales, en primer lugar, miran y curiosean para enseguida criticar y proponer mediante sus posicionamientos ante lo criticado reformas sociales o políticas a las sociedades en las que circulan. Si el *flâneur* representa una figura que pasea relajada y curiosa por las ciudades modernas, esta caracterización del *flaneurismo* como conducta alberga un potencial oculto y prospectivo, ya que el curioseo también implica la posibilidad de adquirir conciencia de la situación actual de alienación y de elaborar enseguida una actitud crítica hacia el presente,

90 Walter Benjamin: Der Flaneur, p. 557.

en la cual radica justamente la posibilidad de devenir «hombre moderno». Así, el prototipo «duende latinoamericano» representa un *flâneur* que a través de sus curioseos urbanos se hace consciente de la situación negativa de la sociedad en la que se encuentra y, tras la toma de conciencia, elabora una crítica al sistema de valores que rigen las «Wissensformen und Wissensnormen des Zusammenlebens».[91] Por lo tanto, el *flâneur* —por lo menos en los *spectators* latinoamericanos— contiene las semillas del «hombre moderno», en el sentido precisado por Michel Foucault a partir del trabajo de Walter Benjamin acerca de Charles Baudelaire. Sobre la base de tales consideraciones es posible, pues, pensar los narradores de estos textos espectatoriales como expresión de conciencias y subjetividades criollas de una modernidad latinoamericana, las cuales se manifiestan a través de curioseos, visiones y escenificaciones textuales —de diversa índole— de los diferentes contextos sociales y políticos de la América Latina decimonónica.

1.3 Convivencias, idiorritmos, distancias adecuadas

Roland Barthes en *Comment vivre ensemble* cavila en torno a las características y posibilidades de la convivencia humana, y tematiza de manera especial la problemática del equilibrio entre lo individual y lo colectivo. En este sentido, resulta particularmente reveladora la imagen que presenta de un cardumen de peces que nadan armónicamente:

> Voici la vision d'un Vivre-Ensemble qui semble parfait, comme s'il réalisait la symbiose parfaitement lisse d'individus cependant séparés. Il s'agit du banc de poissons: «rassemblement cohérent, massif, uniforme: sujets de même taille, de même couleur, et souvent de même sexe, orientés dans le même sens, équidistants, avec mouvements synchronisés».[92]

Tal visión idealizada de la convivencia pareciera inquietar y al mismo tiempo alentar al polímata francés en las indagaciones que a partir de un dossier compuesto principalmente por diferentes figuraciones literarias realiza sobre las posibilidades de socialización. En *Comment vivre ensemble* (edición de sus notas del curso homónimo que dictó en el Collège de France en 1977) Barthes

---

91 Ottmar Ette: Vorwort. En: Ottmar Ette (ed.): *Wissensformen und Wissensnormen des ZusammenLebens. Literatur – Kultur – Geschichte – Medien*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012a, pp. V–VII.
92 Roland Barthes: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Éditions du Seuil/IMEC 2002, p. 71.

explora las modalidades de convivencia escenificadas en un *corpus* de novelas europeas y propone como noción central de reflexión la «idiorrythmie».

Para contextualizar esta idea el autor señala primeramente que las visiones eudemónicas pueden coexistir sin contradicción, tal como el deseo de vivir solos y juntos al mismo tiempo,[93] sentido en el cual aborda el concepto:

> Quelque chose comme une solitude interrompue d'une façon réglée: le paradoxe, la contradiction, l'aporie d'une mise en commun des distances — l'utopie d'un socialisme des distances [. . .].
>
> Or ce fantasme, à l'occasion d'une lecture gratuite (Lacarrière, *L'Été grec*), a rencontré le mot qui l'a fait travailler. Sur le mont Athos: des couvents cénobitiques + des moines à la fois isolés et reliés à l'intérieur d'une certaine structure [. . .] = des agglomérats idiorrythmiques. Chaque sujet y a son rythme propre.[94]

Así, la «idiorritmia» (*ἴδιος* [ídios]: propio, *ῥυθμός* [rythmós]: ritmo) no solo constituye la búsqueda de consonancia entre el ritmo particular de vida y el que impone la sociedad (paradoja de vivir aislado y a la vez integrado a una estructura), sino que a la vez implica —nueva contradicción— la oposición a todo tipo de coerciones que restringen el despliegue de lo propio:

> Seul principe stable: rapport négativ au pouvoir. De nouveau, nous réfléchissons: lien consubstantiel entre pouvoir et rythme. Ce que le pouvoir impose avant tout, c'est un rythme (de toutes choses: de vie, de temps, de pensée, de discours). La demande d'idiorrythmie se fait toujours contre le pouvoir.[95]

Considerando, pues, que la idiorritmia se enfrenta al poder, se puede señalar que en el marco de la lógica imperial hispánica, por un lado, los criollos ejercen resistencia al ritmo de vida que España intenta implantar en América donde ellos se han erigido en élite, mientras, por otro lado, los no criollos se contraponen al ritmo de vida ilustrado que estos mismos criollos buscan imponerles. La existencia de diferentes ritmos culturales en América permite, a su vez, pensar temporalidades específicas (propias de cada uno de estos) desplegándose y contradiciéndose de forma simultánea en un mismo lugar. Así, la idea del progreso aportada por la Ilustración europea (en cuanto ideal histórico de desarrollo de las sociedades americanas) encuentra oposición en otras concepciones de la historia, sean estas de origen indígena, popular o africano, no lineales, y ya arraigadas en diferente medida al territorio local, es decir, surge una interacción de diferentes «cronotopos». Consiguientemente, aquí la convivencia aparece estrechamente relacionada con

93 Ibid., p. 35.
94 Ibid., p. 37.
95 Ibid., p. 69.

los ritmos de vida, por lo que es de interés conocer de qué manera dichos ritmos coexisten, más allá de la idiorritmia cómo se interpenetran y modifican mutuamente, y, considerando la multiplicidad de idiorritmos, qué tipo de saberes generan.

Con relación al significado de las formas de vida idiorrítmicas, Barthes especifica que si bien en este tipo de agrupamiento los sujetos intentan vivir juntos conservando cada uno de ellos su ritmo particular, surge la pregunta con respecto a por qué se agrupan.[96] Así, en un sentido teleológico, y desconfiando de la posibilidad de realización de estas comunidades, señala que para que exista idiorritmia (o el sueño de ella) es preciso que la causa sea difusa, vaga e incierta, y el *telos* flotante y fantasma.[97] Por consiguiente, el deseo de comunidad guiada por la idiorritmia (o por su espíritu) se vuelve inconsistente, lo cual radicaliza el escepticismo sobre la posibilidad real de su existencia:

> peut-on concevoir un (petit) groupe sans *Télos*? Un tel groupe est-il viable? Dans la mesure où le petit groupe fantasmé ici est idiorrythmique, cela revient à cette question décisive: n'y a-t-il pas à la fois affinité entre l'idiorrythmie et l'absence de *Télos* et inviabilité d'un groupe sans *Télos*? Autrement dit: le groupe idiorrythmique est-il possible?[98]

Asimismo, vinculado con el despliegue en el mundo de formas de vida idiorrítmicas, el autor señala que la idiorritmia en el espacio no se manifiesta en la concentración o en la identidad, sino en la dispersión, constituyendo así espacios idiorrítmicos.[99] Por lo tanto, en el sentido de Foucault, favorece el surgimiento de multiplicidades que el poder a través de distintas estrategias coercitivas busca controlar.

No obstante, si en el espacio la idiorritmia fomenta las multiplicidades, para que estas logren realizarse es preciso encontrar y regular la distancia entre los individuos, en lo cual radica el problema fundamental del «vivir juntos», ya que «más allá» o «más acá» surgen crisis.[100] Ahora bien, la atracción también es inherente a las formas de existencia idiorrítmicas, puesto que las necesidades y deseos son constitutivos del ser humano, el «vivir juntos» es territorio de deseo y la idiorritmia es una de las manifestaciones sutiles de este último.[101] Estas nociones, que se encuentran en aparente contradicción, conducen a otro de los conceptos centrales de Barthes, que es la «delicadeza»:

---

96 Ibid., p. 78.
97 Ibid., p. 81.
98 Ibid., p. 83.
99 Ibid., p. 94.
100 Ibid., p. 178.
101 Ibid., pp. 113–114.

> La tension utopique — qui gît dans le fantasme idiorrythmique — vient de ceci: ce qui est désiré, c'est une distance qui ne casse pas l'affect [. . .].
>
> On rejoindrait ici cette valeur que j'essaye peu à peu de définir sous le nom de «délicatesse» [. . .]. Délicatesse voudrait dire: distance et égard, absence de poids dans la relation, et, cependant, chaleur vive de cette relation.[102]

A través de la noción de delicadeza, Barthes se refiere a una cordialidad distante, es decir, a un vínculo amable sin compromisos. En lo que toca al siglo XIX de América Latina, esta delicadeza barthesiana (entendida como equilibrio justo de las distancias en la convivencia) no es posible observarla operando en la construcción de grupos, ya que los criollos en cuanto nuevas élites excluyen las multiplicidades de los no criollos de sus proyectos de nación, y en la prensa a través de diversas estrategias literarias intentan subsumir en el proyecto ilustrado las formas diferentes de vida, aunque sin menospreciarlas directamente. Así, las convivencias latinoamericanas, que se rediseñan y ponen a prueba en esta época, se sobrepasan en la cuota de distancia ante los grupos en situación de subalternidad y construyen brutales exclusiones. En este sentido, para Barthes la delicadeza forma parte de una ética de la vida social.[103]

Alan Pauls, comentando los mecanismos de la comunidad idiorrítmica en cuanto idea e ideal, señala que únicamente la rige el sueño del buen vivir, sin más motivos ni propósitos, y al cual subyace un equilibrio delicado de distancias y proximidades, reglas y libertades, comunicación y discreción, entre otros.[104] Asimismo identifica cuatro modelos sociales deseables para Barthes, a saber, el sanatorio, el falansterio de Fourier, el seminario universitario y la amistad (concepto del cual el autor de *Mythologies* destacaba la ausencia de agresividad).[105] Luego, tras referirse a que el modelo histórico de convivencia idiorrítmica se encuentra —como fue presentado— en los conventos cristianos del siglo X del monte Athos, cuyos religiosos podían hacer vida monástica y llevar la suya propia, el autor formula una pregunta central referente a si se puede vivir solo y con otros, una soledad con suspensiones reguladas o compartir las distancias, ante la cual argumenta que la comunidad idiorrítmica implica una forma de vida en la que sus miembros no sacrifican nada, pues se fundamenta en las diferencias que los particularizan y no en las necesidades

102 Ibid., p. 179.
103 Ibid., p. 222.
104 Alan Pauls: Prefacio a la edición en español. En: Roland Barthes: *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976–1977*. Traducción de Patricia Willson. Edición en español al cuidado de Beatriz Sarlo. México: Siglo XXI Editores 2012, pp. 11–21, aquí p. 14.
105 Ibid., p. 16.

que los igualan,[106] lo cual representa, pues, el modelo de convivencia opuesto al que los criollos instauran en la América Latina decimonónica, ya que se esmeran en anular las singularidades de los no criollos.

Por su parte, Claude Coste ubica la temática de *Comment vivre ensemble* en el plano ético (relación con la otredad) y moral,[107] y alude a la posición de Barthes frente al poder a través de la noción de idiorritmia, señalando que lo que interesa al autor es precisamente la compleja relación del individuo ante el poder,[108] es decir, siguiendo su pensamiento, los idiorritmos serían figuraciones críticas concebidas como estrategias de resistencia frente a coerciones de distinta índole. Por otro lado, se refiere a la tensión entre las dimensiones individuales y sociales que son canalizadas a través del concepto, ya que este también implica el deseo de armonizar (o intentar conciliar) la vida colectiva con la individual así como la independencia de los sujetos con la sociabilidad.[109] Dicha consideración permite, pues, pensar la idiorritmia en las antípodas de los procesos políticos de América Latina en el siglo XIX en que simplemente se integran las culturas no criollas en el proyecto ilustrado de construcción de naciones. Por último, alude a la distancia y delicadeza como temas centrales, y señala que Barthes persigue una moral de la delicadeza y que sus reflexiones giran en torno a cómo conseguir la distancia necesaria de los demás para crear en común ya sea una sociabilidad sin alienación o bien una soledad sin exilio.[110]

Igualmente Claude Coste considera el pensamiento convivencial de Barthes un tópico permanente de su obra que en último término constituye la expresión de sus preocupaciones en torno a la relación entre mismidad y diferencia. Así, señala que dicha obra puede ser leída como variación del tema moral de la relación del sujeto hacia el otro y que el autor desde diferentes perspectivas aborda la temática de la alteridad y una pasión por la sociabilidad: políticamente en *Mythologies*, sentimentalmente en *Fragments d'un discours amoureux* y pedagógicamente en sus seminarios universitarios.[111] Si Barthes en *Comment vivre ensemble* recurre a la metáfora del cardumen con el propósito de aludir a un estado

106 Ibid., p. 17.
107 Claude Coste: Préface. En: Roland Barthes: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Éditions du Seuil/IMEC 2002, pp. 19–28, aquí p. 23.
108 Ibid., p. 24.
109 Ibid., p. 25.
110 Ibid., p. 28.
111 Claude Coste: Roland Barthes und das Zusammenleben. En: Ottmar Ette (ed.): *Wissensformen und Wissensnormen des ZusammenLebens. Literatur – Kultur – Geschichte – Medien*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, pp. 63–75, aquí pp. 64–65.

ideal de convivencia, en *Fragments d'un discours amoureux* presenta el episodio alegórico (como estado previo a tal armonía y base de sus reflexiones sobre el problema del «vivir juntos») del difícil encuentro de un grupo de puercoespines que durante el invierno sufren del frío y para brindarse protección recíproca sin dañarse con sus espinas al acercarse, se alejan y vuelven a aproximarse hasta encontrar un distanciamiento adecuado al cual mantenerse («distance convenable»), imagen a través de la cual Barthes concibe la sociabilidad.[112] Por consiguiente, la distancia suficiente y razonable constituye la base del concepto de delicadeza que el autor formula como fundamento de las «convivencias felices».[113] Así, la distancia adecuada proporciona el equilibro necesario de los idiorritmos, respecto a los cuales Coste indica que estos, que en su sentido original remiten a una vida tanto de ermitaño como integrada a una comunidad monástica, metafóricamente se refieren a estructuras sociales que buscan el equilibrio entre soledad y vida colectiva.[114] Finalmente debate la ausencia de *telos* de la idiorritmia barthesiana, puntualizando que es difícil encontrar un grupo que no exista sino por una necesidad, en relación a lo cual se pregunta si puede haber una sociedad regida únicamente por la sociabilidad.[115]

A través del concepto de «idiorrythmie» propuesto en *Comment vivre ensemble* Roland Barthes señala que en el mundo griego se encuentra la solución a los conflictos derivados de la convivencia, pues parte del principio elemental de que «[c]'est en mettant ensemble deux rythmes différents que l'on crée de profondes disturbances».[116] En el Monte Athos existe respeto y tolerancia hacia la diferencia, valores que a su vez constituyen aspiraciones centrales del pensamiento ilustrado. Teniendo en cuenta que Barthes en estas reflexiones solo se concentra en novelas europeas y las analiza a partir de una noción de convivencia proveniente de idiorritmos griegos, también se puede a partir de sus búsquedas ir hacia literaturas latinoamericanas (novelas o periódicos) que escenifiquen saberes de convivencia no europeos.

112 Ibid., p. 65.

113 Por lo tanto, la delicadeza y la distancia adecuada serían procedimientos de convivencia que al no ser llevados a cabo de manera satisfactoria producirían convivencias dolorosas o nocivas, y en ocasiones brutales exclusiones. En la conformación de naciones en América Latina los grupos en interacción no supieron encontrar la distancia adecuada, contexto en el cual la pregunta de Barthes referente a *Comment vivre ensemble* se puede radicalizar con la de Touraine de si *Pourrons-nous vivre ensemble?* Alain Touraine: *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1997.

114 Claude Coste: Roland Barthes und das Zusammenleben, p. 66.

115 Ibid., p. 68.

116 Roland Barthes: *Comment vivre ensemble*, p. 40.

La prensa latinoamericana decimonónica escenifica textualmente convivencias excluyentes, cuyo ideario se encuentra en el pensamiento proporcionado por la Ilustración europea. En general, es posible señalar que en el siglo XIX en América Latina los criollos se esmeran en construir nuevas convivencias y en fundar nuevos ritmos de vida en oposición al ritmo impuesto por las metrópolis europeas durante el período colonial. Así, los proyectos independentistas del continente aspiran a conseguir un nuevo ritmo propio y además —como queda indicado— los criollos buscan imponer su ritmo a los otros grupos étnicos y sociales (no ilustrados), quienes mediante distintas estrategias de resistencia procuran conservar el suyo. Por lo tanto, en la América Latina decimonónica habría una multiplicidad de ritmos de vida coexistiendo y compitiendo entre sí.

En el contexto latinoamericano los criollos procuran que se respeten las particularidades de sus ritmos de vida diferentes de los de Europa y Estados Unidos, pero no los demás ritmos culturales existentes al interior de sus propios países. De esta manera, hay fricciones de ritmos en lugar de idiorritmia: las élites criollas exigen autonomía, sin otorgarla —más bien oprimiendo— a las demás sociedades del continente. Así, los ritmos ilustrados intentan subsumir el ritmo del otro en el ritmo propio, es decir, colonizan los ritmos de la diferencia cultural (el imperativo de la independencia obliga a unificar los ritmos para deshacerse del yugo colonial). En relación con los *spectators* latinoamericanos, estos escenifican la conflictiva interacción de los ritmos existentes en el mundo independentista e ilustrado de América Latina y diseñan en sus páginas una idea de la multiplicidad y de las fricciones de las subjetividades e identidades existentes al interior de las recientes naciones. Por otro lado, los criollos ilustrados si bien en ocasiones buscan conseguir un ritmo en común con ciertos países europeos, normalmente abogan en los textos por un ritmo propio diferente de los de Europa o Estados Unidos, aunque se percibe que tienen la mirada puesta hacia los ritmos franceses, ingleses y estadounidenses, ya que consideran —naturalmente con matices— estos países como modelos a nivel social, político y cultural: de Francia admiran sus pensadores y la revolución, en Inglaterra algunos de ellos se han educado y entrado en contacto con importantes figuras de la independencia y de Estados Unidos han elogiado en algunos periódicos su revolución y sistema social, mientras que a España la perciben como una nación si bien ilustrada, atrasada en materias sociales. El caso de Portugal es diferente, puesto que los monarcas se encuentran en Rio de Janeiro (han huido de Napoleón) y han contribuido al progreso cultural y urbano de Brasil. Por consiguiente, en Latinoamérica durante el siglo XIX existe una aspiración de simultaneidad y diferencia con respecto a una diversidad de ritmos de vida, la cual es funcionalizada en beneficio de los intereses nacionales a través de la prensa criolla.

1.4 El género *spectator* en Europa: orígenes de una poética transatlántica

Los *spectators* constituyen un género periodístico-literario surgido en Inglaterra durante el siglo XVIII sobre la base de los periódicos *The Tatler*,[117] *The Spectator*[118] y *The Guardian*,[119] de Joseph Addison y Richard Steele, que se orienta a transformar moralmente la sociedad inglesa en conformidad con un pensamiento propio de la Ilustración y del protestantismo.[120] Luego el género se transfiere a otros contextos europeos, desplazándose a países tales como Holanda, Alemania, Austria, Dinamarca-Noruega, Rusia, Francia, Portugal, España e Italia, en los últimos de los cuales adquiere el enfoque del catolicismo. En el proceso de traslado del género desde Inglaterra a los países de lenguas romances fue central la figura del autor holandés Justus van Effen, quien bajo el título de *Le Misanthrope*[121] publicó una imitación (o adaptación libre) al francés de los prototipos ingleses *The Tatler* y *The Spectator*, y más tarde *Le Mentor Moderne*,[122] traducción de *The Guardian*.[123]

117 Joseph Addison/Richard Steele: *The Tatler. By Isaac Bickerstaff, Esq*. London: John Morphew 1709–1711.

118 Joseph Addison/Richard Steele: *The Spectator. To be continued every Day*. London: S. Buckley/J. Tonson 1711–1712; Joseph Addison et al.: *The Spectator*. London: S. Buckley/J. Tonson 1714.

119 Joseph Addison/Richard Steele: *The Guardian. To be continued every Day*. London: J. Tonson 1713.

120 Carlos Foresti et al. rastrean la arqueología de los trabajos de Addison y Steele en Grecia a partir de los «caracteres» de Teofrasto, cuya influencia a su vez se manifiesta en el siglo XVII en la obra del inglés Ralph Johnson y luego en la del costumbrista francés Jean de La Bruyère. Señalan que la impronta de este último es crucial en los forjadores del género espectatorial, cuyos textos periodísticos serían portadores de un «costumbrismo crítico-social» (p. 149) y a la vez representarían la base del desarrollo del artículo de costumbres. Carlos Foresti et al.: *La narrativa chilena*, pp. 147–149.

121 Justus van Effen: *Le Misanthrope. Contenant des réflexions critiques, satyriques et comiques, sur les défauts des hommes*. 2 vol. La Haye: Thomas Johnson [1711–1712] 1712–1713. Véase asimismo Justus van Effen: *Le Misanthrope*. Edited by James L. Schorr. Oxford: Voltaire Foundation [1711–1712] 1986.

122 Justus van Effen: *Le Mentor Moderne, ou discours sur les mœurs du siècle; traduits de l'anglois du Guardian de Mrs. Addisson, Steele, et autres auteurs du Spectateur*. 3 vol. La Haye: Frères Vaillant & N. Prévôst 1723.

123 La misma función de transferencia cultural del género desempeñaron, por un lado, *Le Spectateur ou le Socrate moderne*, y por otro, *Le Babillard ou le Nouvelliste philosophe* y *Le Philosophe nouvelliste*, traducciones al francés publicadas en Amsterdam tanto de *The Spectator* como de *The Tatler*, correspondientemente. Anónimo: *Le Spectateur ou le Socrate moderne, où l'on voit un Portrait naïf de ce Siècle. Traduit de l'Anglois*. 6 vol. Amsterdam/Paris: Arkstée & Markus/Etienne Papillon/Frères Wetstein/François-Guillaume l'Hermite 1714–1726; Armand de La Chapelle: *Le*

Igualmente van Effen dio a conocer al público de la época *spectators* propios, tales como *La Bagatelle*[124] y, en idioma neerlandés, *De Hollandsche Spectator*.[125] Así, a través de la traducción del modelo y su adaptación a otros contextos culturales, este publicista contribuyó a difundir el género en el mundo francófono y preparó el terreno para nuevas recepciones en Europa.[126]

En los países europeos de lenguas romances el género fue recibido con entusiasmo y se constituyó una densa red intertextual a nivel transnacional. Así, de Francia se pueden mencionar *Le Spectateur François*[127] y *L'Indigent Philosophe*[128] de Pierre Carlet de Marivaux, *Le Nouveau Spectateur*[129] y *Le Monde comme il est*[130] de Jean-François de Bastide y *Le Spectateur Français avant la Révolution*[131] de Jacques-Vincent Delacroix, entre otros. De Italia *Il Filosofo alla Moda*[132] de Cesare Frasponi, *Gazzetta veneta*[133] y *L'Osservatore veneto*[134] de

Babillard ou le Nouvelliste philosophe, traduit de l'Anglois par A.D.L.C. 2 vol. Amsterdam: François Changuion 1724 y Armand de La Chapelle: *Le Philosophe nouvelliste, traduit de l'Anglois de Mr. Steele, par A.D.L.C., Seconde Edition revue & corrigée*. 2 vol. Amsterdam: François Changuion 1735.

124 Justus van Effen: *La Bagatelle (1718–1719). A critical edition of Justus Van Effen's Journal*. Edited by James L. Schorr. Oxford: Voltaire Foundation [1718–1719] 2014.

125 Justus van Effen: *De Hollandsche Spectator*. 12 vol. Amsterdam: by Hermanus Uytwerf 1731–1735.

126 Klaus-Dieter Ertler: Introducción. En: Juan Antonio Mercadàl: *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*. Editado por Klaus-Dieter Ertler. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011b, pp. 9–26, aquí pp. 12–15.

127 Pierre Carlet Chamblain de Marivaux: *Le Spectateur François*. 2 vol. Nouvelle edition. Augmentée de plusieurs ouvrages du même auteur dans le même genre. Paris: Prault jeune [1721–1724] 1742.

128 Pierre Carlet Chamblain de Marivaux: *L'Indigent Philosophe ou l'homme sans souci. Recueil de tout ce qui a paru imprimé sous ce Titre*. Paris: Pierre Prault 1728.

129 Jean-François de Bastide: *Le Nouveau Spectateur*. 8 vol. Amsterdam/Paris: Rollin/Bauche/Lambert/Bordelet/Duchesne 1758–1760.

130 Jean-François de Bastide: *Le Monde comme il est*. 4 vol. Amsterdam/Paris: Bauche/Duchesne/Cellot 1760–1761.

131 Jacques-Vincent Delacroix: *Le Spectateur Français avant la Révolution*. Paris: Buisson 1795.

132 Cesare Frasponi: *Il Filosofo alla Moda, ovvero, Il Maestro universale*. Venezia: Giovanni Malachino 1727–1730.

133 Gasparo Gozzi: *Gazzetta veneta*. Venezia: [sin indicación] 1760–1761.

134 Gasparo Gozzi: *L'Osservatore veneto*. Venezia: Paolo Colombani 1761–1762.

Gasparo Gozzi, *La Frusta letteraria*[135] de Giuseppe Baretti y la *Gazzetta urbana veneta*[136] de Antonio Piazza. De España, a su vez, *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*[137] de Juan Antonio Mercadàl, *El Pensador*[138] de José Clavijo y Fajardo, *La Pensadora Gaditana*[139] de Beatriz Cienfuegos, *La Pensatriz Salmantina*[140] de Escolástica Hurtado y *El Censor*[141] de Luis García de Cañuelo y Luis Marcelino Pereira.[142] Un lugar especial corresponde en esta constelación textual al caso

135 Giuseppe Baretti: *La Frusta letteraria di Aristarco Scannabue*. Venezia: [sin indicación] 1763–1765.

136 Antonio Piazza: *Gazzetta urbana veneta*. Venezia: Zerletti 1787–1798.

137 Juan Antonio Mercadàl: *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*. Madrid: Manuel Martín 1761.

138 Joseph Álvarez y Valladares [Joseph Clavijo y Faxardo]: *El Pensador*. 6 vol. Madrid: Joachin Ibarra 1762–1767.

139 Beatriz Cienfuegos: *La Pensadora Gaditana*. 4 vol. Cádiz: Imprenta Real de la Marina 1763–1764.

140 Escolástica Hurtado, Girón, y Silva de Pico: *La Pensatriz Salmantina. Idea primera. Da razón de su persona*. Salamanca: Domingo Casero 1777.

141 [Luis García de Cañuelo/Luis Marcelino Pereira]: *El Censor. Obra periódica*. 8 vol. Madrid: [sin indicación] 1781–1787.

142 El repositorio digital *Moralische Wochenschriften* contiene una importante colección de *spectators* de Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, España y Portugal, y además permite visualizar análisis de las principales formas literarias de los textos (Klaus-Dieter Ertler et al.: *Moralische Wochenschriften. Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz 2011, repositorio digital. http://gams.uni-graz.at/context:mws/sdef:Context/get?mode=&locale=de (Última consulta: 26.10.2020)). En cuanto a la investigación de los desarrollos y especificidades del género en los países europeos de lenguas romances, cabe mencionar tanto un relativamente reciente grupo de monografías (Klaus-Dieter Ertler: *Moralische Wochenschriften in Spanien. José Clavijo y Fajardo:* El Pensador. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2003; Klaus-Dieter Ertler: *Tugend und Vernunft in der Presse der spanischen Aufklärung*: El Censor. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2004; Klaus-Dieter Ertler et al.: *Die spanische Presse des 18. Jahrhunderts.* La Pensadora gaditana *von Beatriz Cienfuegos*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2008; Klaus-Dieter Ertler et al.: *Die spanischen* Spectators *im Überblick*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2012; Klaus-Dieter Ertler et al.: *Die* Spectators *in Spanien. Die kleinen Schriften der 1780er Jahre*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2014; Klaus-Dieter Ertler/Jessica Köhldorfer: *Die* Spectators *in Spanien.* El Duende Especulativo sobre la Vida Civil *von Juan Antonio Mercadàl*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2010; Michaela Fischer: *Die Figur des Lesers im Kommunikationssystem der Spectateurs*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2014; Michaela Fischer-Pernkopf et al.: *Die* Spectators *in Frankreich.* Le Nouveau Spectateur *und* Le Monde comme il est *von Jean-François de Bastide*. Berlin: Peter Lang Verlag 2018; Alexandra Fuchs: *Spuren der Moralischen Presse im Erzählwerk von Antonio Piazza*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2016; Alexandra Fuchs/Klaus-Dieter Ertler: *Die Moralischen Periodika in Italien:* L'Osservatore veneto. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2014; Elisabeth Hobisch: *La forma epistolar en los espectadores españoles. Características y tipología de las cartas*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2017) como también volúmenes destinados a las

portugués, del cual se conoce hasta ahora únicamente el periódico *Collecçam dos Papeis Anonymos* (1752–1754) de Bento Morganti, que constituye el primer *spectator* de la península ibérica.[143]

Con relación al sistema de los *spectators* hispánicos, cabe destacar que estos inician su ciclo con *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*, sus núcleos son *El Pensador* y *El Censor* y culminan con *El Regañón General*[144] de Ventura Ferrer, es decir, se extienden desde la configuración poética de un «duende» que observa sin ser visto a la de un «regañón» o malhumorado molesto por los vicios sociales que percibe en su entorno.[145] Ertler indica que los espectadores al

particularidades del género (Klaus-Dieter Ertler (ed.): *Die* Spectators *in der Romania – eine transkulturelle Gattung?* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011a; Klaus-Dieter Ertler et al. (eds.): *Regards sur les «spectateurs». Periodical Essay – Feuilles volantes – Moralische Wochenschriften – Fogli moralistici – Prensa moral*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2012; Klaus-Dieter Ertler et al. (eds.): *Discourses on Economy in the* Spectators/*Discours sur l'économie dans les* spectateurs. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2018; Klaus-Dieter Ertler et al. (eds.): *Storytelling in the* Spectators/*Storytelling dans les* spectateurs. Berlin: Peter Lang Verlag 2020) y a los contenidos y migración de sus relatos (Klaus-Dieter Ertler/Elisabeth Hobisch: *Die* Spectators *in Spanien. Die kleinen Schriften der 1760er Jahre*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2014; Alexandra Fuchs et al.: *Die* Spectators *in Italien: Die Zeitschriften der 1760er Jahre von Gasparo Gozzi und Pietro Chiari*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2018; Alexandra Fuchs et al. (eds.): *Mikroerzählungen in den* Spectators. *Eine Anthologie*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2019).

143 En 2019 he publicado una edición diplomática de este *spectator* junto con Pascal Striedner. Cuarenta años antes Marie-Hélène Piwnik presentó una edición crítica del texto bajo el título *O Anónimo* y desentrañó su compleja relación intertextual con *Le Spectateur ou le Socrate moderne* (traducción de *The Spectator* publicada entre 1714 y 1726 primero en Amsterdam y luego en Paris, como se indicó) y con *Les Caractères* de Jean de La Bruyère. Véanse al respecto [Bento Morganti]: *O Anónimo. Journal portugais du XVIII*[e] *siècle (1752–1754)*. Lecture, introduction et notes de Marie-Hélène Piwnik. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português [1752–1754] 1979; Bento Morganti: *Collecçam dos Papeis Anonymos*. Editada por Hans Fernández e Pascal Striedner. Berlin: Peter Lang Verlag [1752–1754] 2019; Marie-Hélène Piwnik: Introduction. En: [Bento Morganti]: *O Anónimo. Journal portugais du XVIII*[e] *siècle (1752–1754)*. Lecture, introduction et notes de Marie-Hélène Piwnik. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português 1979, pp. 7–182; Hans Fernández: O «spectator» português *O Anónimo* (1752–1754): literatura e sociedade. En: *Lusorama* 32, 105–106 (2016a), pp. 96–107; Hans Fernández/Pascal Striedner: *Collecçam dos Papeis Anonymos* (1752–1754). (Re)visitando o «Manuscrito de Coimbra»: primeiro espectador ibérico. En: Bento Morganti: *Collecçam dos Papeis Anonymos*. Editada por Hans Fernández e Pascal Striedner. Berlin: Peter Lang Verlag 2019, pp. 7–29.

144 [Ventura Ferrer]: *El Regañón General o Tribunal catoniano de Literatura, Educación y Costumbres. Papel periódico que se publica en Madrid los miércoles y sábados de cada semana*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia 1803–1804.

145 Referente a la investigación en lengua alemana sobre la literatura de la Ilustración española, véanse los siguientes estudios que se han convertido en canónicos: Andreas Gelz: *Ter-*

ficcionalizar la filosofía moral crearon un complejo sistema de comunicación y observación, y que Addison y Steele instauraron una nueva sociabilidad al fomentar la participación de los lectores en las discusiones de los periódicos creando así un diálogo, tras lo cual «surgió en breve tiempo un ambiente de observación compleja, mútua <sic>, dialogada y participativa».[146] Igualmente se refiere a la existencia de un «sistema de observación interior»,[147] aspecto que a su vez permite afirmar que en estos textos existe una ficción de la mirada y del acto de observar que se encuentra relacionada con la visibilización de los problemas sociales y más precisamente del otro, temática que se trabajará en el Capítulo 4 dedicado a la prensa de la Nueva España. Asimismo indica que los espectadores españoles no se reducen a la presentación de un único pensamiento, sino que «[v]an cultivando la dialogicidad y la crítica [. . .] para abrir el espacio a una pluralidad de voces y lógicas»,[148] lo que se traduce en el almacenamiento de un complejo de puntos de vista y visiones de mundo que quedan archivados en estos periódicos. Siguiendo a Ette,[149] se puede señalar que los espectadores en base a su dialogicidad esencial almacenan saberes sobre la vida y que son textos literarios «polilógicos». La «dialogicidad» y la «polifonía»[150] representan dos conceptos importantes que conducen finalmente a la constitución de un archivo y a la coexistencia no jerárquica de diferentes lógicas, así como

tulia. Literatur und Soziabilität im Spanien des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Vervuert 2006; Claudia Gronemann: *Polyphone Aufklärung. Zur Textualität und Performativität der spanischen Geschlechterdebatten im 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Vervuert 2013; Gernot Kamecke: *Die Prosa der spanischen Aufklärung. Beiträge zur Philosophie der Literatur im 18. Jahrhundert (Feijoo – Torres Villarroel – Isla – Cadalso)*. Frankfurt am Main: Vervuert 2015; Christian von Tschilschke: *Identität der Aufklärung/Aufklärung der Identität. Literatur und Identitäsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vervuert 2009; Jan-Henrik Witthaus: *Sozialisation der Kritik im Spanien des aufgeklärten Absolutismus. Von Feijoo bis Jovellanos*. Frankfurt am Main: Klostermann 2012. Asimismo, es preciso indicar que uno de los trabajos capitales sobre la prensa de la Ilustración española, desarrollado empero desde el hispanismo francés, lo constituye el de Paul-J. Guinard: *La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*. Paris: Centre de Recherches hispaniques 1973.

146 Klaus-Dieter Ertler: Los conceptos de «civilización» y «barbarie» en los «espectadores» hispánicos. En: Jesús González Fisac (ed.): *Barbarie y civilización. XVI Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la modernidad, 1750–1850*. Cádiz: Universidad de Cádiz/Editorial UCA 2014b, pp. 163–178, aquí p. 164.

147 Ibid., p. 166.

148 Ibid., p. 168.

149 Ottmar Ette: *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2004; Ottmar Ette: *Viellogische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur*. Berlin: edition tranvía/Verlag Walter Frey 2013.

150 Mikhaïl M. Bakhtine: *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*. Traduit par Guy Verret. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme [1929] 1970.

también posibilitan eventuales funcionalizaciones de estas. En tal sentido, un caso interesante que Ertler presenta del periódico *El Pensador* lo constituye la contradicción del narrador en sus apreciaciones interculturales: si al comienzo se muestra consciente de no juzgar a las demás culturas según el lente de la propia, al final condena duramente a un personaje siamés desde un punto de vista eurocéntrico, contradiciendo de esta manera su discurso.[151] Así, teniendo en cuenta la relativización de este narrador de sus propios planteamientos mediante contradicciones intencionales, se podría pensar en la presencia en este periódico de un elemento postmoderno que lleva al lector a cuestionarse lo anteriormente leído y a desconfiar precisamente del narrador, el cual se vuelve no fiable («unzuverlässiges Erzählen»),[152] procedimientos a través de los cuales el periódico contradice la idea de una lógica unívoca y monolítica. Asimismo Ertler indica que la arquitectura diegética de los espectadores permite que la «autopoieticidad» (siguiendo a Niklas Luhmann) sea una de sus formas de funcionamiento[153] y que estos crean una «base autorreferencial»[154] que constituiría justamente el fundamento de lo autopoiético.

Los *spectators* en términos ideológicos se proponen a través de sus textos contribuir al desarrollo moral de las sociedades en las cuales circulan, propósito que cumplen —como ha sido señalado— de acuerdo con una visión de mundo ilustrada y con los preceptos de la religión dominante (luterana o católica) en sus respectivos territorios.[155]

El periodismo del siglo XVIII se propuso cambiar las actitudes de la gente común a través de la difusión de ideas y de la construcción de opiniones, contexto en el cual *The Spectator* se erigió como modelo de comunicación de ideas ilustradas con la finalidad de educar a los lectores y de ponerse al servicio del bien público.[156] Asimismo, teniendo en cuenta que las costumbres están relacionadas con la moral, la que a su vez es determinada por la religión dominante

---

151 Klaus-Dieter Ertler: Los conceptos de «civilización» y «barbarie», pp. 173–175.

152 Referente al concepto de «unreliable narrator», remitimos al clásico estudio de Wayne C. Booth: *The Rhetoric of Fiction*. Chicago/London: The University of Chicago Press [1961] 1983 así como a Fabienne Liptay/Yvonne Wolf (eds.): *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*. München: edition text + kritik 2005.

153 Klaus-Dieter Ertler: Los conceptos de «civilización» y «barbarie», p. 175.

154 Ibid., p. 176.

155 Sobre los aspectos religiosos en los espectadores españoles, véase Klaus-Dieter Ertler: La cuestión religiosa en la prensa moral española. En: Markus Ebenhoch/Veronika Österbauer (eds.): *La religión, las letras y las Luces. El factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2015, pp. 123–136.

156 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec 1996, p. 143; Cf. Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke:

y por el *statu quo*, tanto la crítica de estas así como su reforma aparecen como una labor de corte político.

Wolfgang Martens en *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften* presenta una de las monografías pioneras de la investigación espectatorial, que a partir de su título anuncia el ideario ilustrado asociado a la formación de virtud que rige los propósitos de la prensa moralista europea.[157] Concentrándose en textos alemanes, el investigador se ha consagrado a la caracterización del género —a partir del estudio de Walter Oberkampf—[158] y ha precisado algunas de sus especificidades en base a la dependencia de los modelos ingleses:[159] contenido edificante y de eticidad, títulos originales y atractivos, apariciones regulares, establecimiento de una relación estrecha del periódico con el lector, ausencia de actualidad y de variedad temática, privilegio de la exposición animada y amena evitando el método expositivo erudito.[160] Un aspecto central de su investigación consiste en haber planteado la autoría ficticia («fiktive Verfasserschaft») como elemento clave del género al igual que tres aspectos cosmovisivos específicos: razón, religión y virtud. Igualmente propone que el género se vale de determinadas formas expositivas, tales como tratados, personajes y narraciones morales, sátiras, sueños, fábulas, alegorías, cartas y sociedades imaginadas.[161] Además, respecto a la forma de proceder con los códigos morales y de llevarlos al público para que transformen las costumbres y usos sociales, el autor sostiene que en los semanarios morales el vínculo horaciano del «prodesse» y del «delectare» es una ley.[162]

The Spectator, *O Teatro das Luzes. Diálogo e Imprensa no Século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec 1995.

157 Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1968.

158 Walter Oberkampf: *Die zeitungskundliche Bedeutung der moralischen Wochenschriften. Ihr Wesen und ihre Bedeutung. Nach den Quellen mit einer Bibliographie*. Dresden: Risse Verlag 1934.

159 Referente a esta situación de moda y dependencia del prototipo inglés *The Spectator* por parte de la prensa alemana, Martens indica: «Das Wort ‹Zuschauer› wird eine Art von Gattungsbezeichnung» (p. 26), denominación que asimismo relaciona con la existencia de una conciencia del género (p. 27). Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend*.

160 Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend*, p. 15–22.

161 Ibid., p. 16. – Sobre las formas literarias en los periódicos ingleses, véanse Donald Kay: *Short Fiction in* The Spectator. Alabama: The University Alabama Press 1975 y Volker Stürzer: *Journalismus und Literatur im frühen 18. Jahrhundert. Die literarischen Beiträge in* Tatler, Spectator *und den anderen Blättern der Zeit*. Frankfurt am Main Peter Lang Verlag 1984.

162 Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend*, p. 22.

Por otro lado, en relación con la elaboración de los contenidos de estos textos que se definen como moral-instructivos, Martens opone como instancias centrales la virtud a los vicios (lucha contra los lastres sociales y malas costumbres) y precisa que la finalidad última de esta prensa radica en contribuir a la perfección del hombre en concordancia con el pensamiento ilustrado y, armonizando razón y religión, en convertirlo en un miembro útil de la sociedad.[163] En esta misma dirección, y aludiendo a la representación de temáticas sociales y a los tópicos centrales de estos periódicos, afirma: «Das Denken und Handeln des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, sein Verhältnis zum Mitmenschen in allen denkbaren Bezügen ist ständiges Thema der Moralischen Wochenschriften»,[164] argumento que deja en claro que los *spectators* en última instancia buscan intervenir en la esfera social modificando las formas de convivencia de acuerdo con un ideario ilustrado.

Cabe señalar que con estas características del género Martens se refiere únicamente a rasgos de la prensa ilustrada de Europa, y que a diferencia de ella en la de América Latina la representación de las circunstancias actuales es de especial importancia en vista de las transformaciones políticas que están teniendo lugar, lo cual también influye en sus formas expositivas (por ejemplo, aparición en sus páginas de tratados políticos). Por lo mismo, considerando el contexto independentista que proporciona a los editores los alicientes para elaborar textos (polifónicos y multifocales) con una instancia de autoría fuertemente ideologizada, las virtudes latinoamericanas se establecen de otra manera.[165]

Otro hito de la investigación del género lo constituye la monografía de Fritz Rau *Zur Verbreitung und Nachahmung des* Tatler *und* Spectator dedicada a la difusión e impacto de lo que denominó el «prototipo» espectatorial constituido por *The Tatler*, que sirvió de modelo a *The Spectator*, el que a su vez marcó y contribuyó a fijar el género en toda Europa a lo largo del siglo XVIII.[166] Ambos periódicos de Steele y Addison representaban ya el punto culminante de una evolución,[167] y tras su primera recepción a través de imitaciones en el mundo anglosajón, dieron lugar luego a los *periodical essays*, textos

163 Ibid., p. 17.

164 Ibid., p. 21.

165 Uno de los lastres frecuentemente criticados en los periódicos latinoamericanos es la flojera, pues esta no contribuye a mejorar las condiciones sociales ni tampoco a la labor colectiva de construir naciones autónomas. Si bien la flojera también aparece en textos europeos, en ellos la crítica se orienta en otra dirección.

166 Fritz Rau: *Zur Verbreitung und Nachahmung des* Tatler *und* Spectator. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1980, aquí pp. 18–19.

167 Ibid., p. 108.

cuyo estilo Rau caracteriza como periodismo ensayístico a la manera de *The Spectator*.[168] Así, este argumento permite pensar que en concordancia con otros procesos surgirán correspondientemente nuevos desarrollos del género, respecto a lo cual es preciso mencionar que Rau no se refiere a repercusiones extraeuropeas de este más allá que en los Estados Unidos y sin dejar de ofrecer (al igual que Martens) una visión marcadamente eurocéntrica del mismo.

En relación con el afán moralizador de la prensa espectatorial, este investigador afirma que la temprana beletrística surge asociada a la difusión del saber moralista,[169] contexto del cual proviene justamente una de las designaciones del género *spectator* en Europa: «Moralische Wochenschriften» («semanarios morales»), ya que su finalidad radica en orientar a sus lectores a través del entretenimiento y la instrucción hacia la virtud.[170] Además, agrega que Addison profesa un idealismo ético, que implica la creencia ilustrada en la perfectibilidad humana, y que el amor a la patria solo puede provenir de la virtud y la religión,[171] principios que —como se verá más adelante— nutren de forma especial y en diferente medida los ideales de los editores y autores de la prensa latinoamericana del siglo XIX.

En general Rau defiende la importancia de *The Tatler* para la constitución del género, y en este sentido enfatiza la fuerte dependencia de este modelo por parte de la prensa surgida con posterioridad a él y la alta productividad literaria que representaba la autoría ficticia. Señala que la fama, moda y prestigio de los que gozó este periódico constituían las razones por las cuales se lo imitaba y traducía, y que *The Spectator*, por su parte, se erigió como su mejor imitación —destaca esta palabra— y como el periódico más efectivo de la literatura universal.[172] Por consiguiente, *The Spectator* se puede comprender, entonces, como la maduración de tendencias literarias iniciadas por *The Tatler*, por lo cual se torna complejo posteriormente identificar con exactitud el origen de las influencias intertextuales de la prensa venidera:

> Eine scharfe Trennung zwischen *Tatler*- und *Spectator*-Nachahmern ist nicht immer möglich, da die erstere der beiden Zeitschriften gegen Ende ihres Erscheinens in manchen Punkten gehalt- und gestaltlich die folgende vorbereitet, gewissermaßen in ihren Typus, der zum Prototyp werden sollte, einmündet.[173]

168 Ibid., p. 88.
169 Ibid., p. 14.
170 Ibid., p. 21.
171 Ibid., p. 94.
172 Ibid., p. 51.
173 Ibid., pp. 45–46.

Rau también recalca la labor de formación popular que se propusieron los periódicos tanto a nivel moral como literario,[174] motivación que se puede comprender al servicio de la educación ilustrada,[175] pues apuntaba a llevar la instrucción a todos los sectores sociales: sea a quienes podían permitirse la compra de una hoja volante (o de un volumen con la edición de estas), sea a quienes oían el contenido de estos textos leídos en voz alta en cafés, tertulias o círculos familiares.[176]

Por otra parte, este investigador caracteriza a Richard Steele como publicista interesado en los asuntos políticos de su época en el contexto de las disputas entre los partidos políticos ingleses,[177] y en consecuencia comprometido con orientar políticamente los proyectos editoriales. Joseph Addison, en cambio, aportaba con el interés literario y estilístico y se interesaba en conservar la dimensión estética y ficticia de los periódicos moralistas. Por lo tanto, queda claro que Steele hubiera orientado más política y socialmente *The Spectator* (como periódico y como género) y que en el desarrollo en Europa la dimensión política fue desfavorecida en beneficio de la literaria, a pesar de que se desovilló en la prensa decimonónica de América Latina. Lo político representa un potencial que se encuentra latente en la poética del género y que forma parte de sus posibilidades de realización, ya que estas no siempre se despliegan en toda su riqueza. La potencialidad del prototipo inglés (aspectos no desarrollados en plenitud en Europa) se manifiesta en los países latinoamericanos del siglo XIX canalizándose en conformidad con sus necesidades políticas. Así, el potencial político constituye la dimensión no utilizada (o suprimida) en Europa que, sin embargo, se despliega soberanamente en los textos latinoamericanos del siglo XIX, como se estudia en la presente investigación.

Klaus-Dieter Ertler, a su vez, a partir de una revisión de la literatura existente ha sistematizado y sintetizado los rasgos «architextuales»[178] del género en Europa, a saber, apariciones periódicas y nuevas ediciones, traducciones y adaptaciones de modelos previos, consideración del público lector femenino, instancia editorial y de autoría ficticias, formas literarias y escenificación de sociabilidad.[179]

174 Ibid., p. 78.
175 Ibid., p. 80.
176 Ibid., p. 71.
177 Ibid., pp. 86–87.
178 Gérard Genette: *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Éditions du Seuil 1982.
179 Klaus-Dieter Ertler: Moralische Wochenschriften. En: *Europäische Geschichte Online (EGO)*. 2012. http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/anglophilie/klaus-dieter-ertler-moralische-wochenschriften (Última consulta: 10.11.2020).

Dicha sociabilidad corresponde a la integración en el periódico de contribuciones provenientes de los lectores, es decir, a la presencia de voces que de forma dialógica interactúan aprobando o debatiendo los argumentos presentados por la instancia autorial-editorial, que a su vez define la publicación de los textos. De esta manera, los periódicos se constituyen en una red «polifónica»[180] y el trabajo editorial funge, esencialmente, como instancia de control.[181]

Tanto las formas literarias como la sociabilidad son elementos de especial importancia para los periódicos del contexto latinoamericano, donde lo literario es fuertemente influido por lo social. Considerando la investigación de Janik acerca de cómo la prensa argentina y chilena de la Independencia contribuyó a cimentar las literaturas nacionales, pero igualmente a la construcción de sociedades civiles,[182] se pueden concebir las proyecciones y alcances más concretos en la realidad de la escenificación y consiguiente funcionalización de la sociabilidad en cuanto en los periódicos se integraban voces que debatían sobre la sociedad que se deseaba. En este sentido, tanto la sociabilidad textual como la polifonía implicada se pueden complementar con la noción de «convivencia»,[183] la que no solo se encuentra desplegada a nivel de contenido en los textos, sino que también estos mismos proponen cómo convivir según un pensamiento de la Ilustración en el contexto inmediatamente posterior a la liberación de las colonias (en la prensa se debate la renovación de las normas de convivencia). De esta manera, tanto la sociabilidad como la convivencia representan mecanismos ideológicos de carácter prospectivo instrumentalizados en los periódicos que se inscriben y circulan en el contexto histórico-político (post)colonial de América Latina.

1.5 Prensa y concepto de literatura en la América Latina del siglo XIX

Los periódicos latinoamericanos decimonónicos, si bien contienen poemas, canciones, fábulas, diálogos, etc., muestran un predominio del ensayo como género más apto a las necesidades expresivas del momento,[184] situación en

---

180 Mikhaïl M. Bakhtine: *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*.
181 Cf. Michel Foucault: *Surveiller et punir*.
182 Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur*.
183 Roland Barthes: *Comment vivre ensemble*; Ottmar Ette: *ZusammenLebensWissen*.
184 Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur*. – Se trata de «obras gruesas» en el sentido de que constituyen textualidades complejas en cuyo interior albergan diferentes géneros, tal como se aprecia en el variopinto abanico del *Papel Periódico de La Havana* (1790–1805) que contiene ensayos, cartas, poemas, anuncios, entre otros tipos de textos. Por

cierta medida similar a la de los espectadores europeos cuyas dimensiones literarias se manifiestan principalmente en elementos narrativo-ensayísticos.[185] En las circunstancias críticas de América Latina durante la primera mitad del siglo XIX, en que la convivencia ha sido destruida y un reducido grupo de criollos se ha propuesto renovarla, los entonces llamados «papeles públicos» sirven para realizar un llamado a los demás habitantes del territorio a construir una nueva modalidad de convivir: una nación independiente. En tal requerimiento los intelectuales ocupan un lugar destacado, tal como se expresa en la *Gazeta de Buenos-Ayres*:

> La utilidad de los discursos de hombres ilustrados que sostengan y dirijan el patriotismo [. . .]; y la Junta á más de incitar ahora generalmente á los sábios de estas Provincias para que escriban sobre tan importantes objetos, los estimulará por otros medios que les descubran la confianza que ponen en sus luces y en su zelo,[186]

o en la *Aurora de Chile*: «Venid pues, ô sabios de Chile, venid, ayudad, sostened con vuestras luces, meditaciones, libros, y papeles, nuestros debiles esfuersos, y trabajos. La Patria os invoca».[187]

Álvaro Kaempfer estudia la relación de estos dos periódicos con la modernidad y la cotidianeidad. Sobre el rol que desempeñaron sus contribuidores en el proceso de emancipación e ilustración popular indica que «la mediación de lo local y lo occidental no solo guarda relación con el periódico sino con la articulación de un cuerpo de intelectuales orgánicamente ligados a ese proyecto y cuya función no es debatirlo sino masificarlo».[188] Al vincular tal consideración con los argumentos de Janik y con los de la presente investigación, se puede señalar que la masificación de ideas libertarias sobre la construcción de naciones y sociedades civiles es esencial para entender la función que cumplieron estos periódicos como medio de difusión de un nuevo proyecto de convivencia. Asimismo este investigador precisa que se persigue «el consumo de una narra-

---

lo demás, referente a la lírica con temática independentista de la época, remitimos a los siguientes florilegios: VV.AA.: *La Lira Argentina*. Selección, presentación y notas por Fernando Rosemberg. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires 1966 y VV.AA.: *Poesía de la Independencia*. Selección y prólogo de Emilio Carrilla. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1979.

185 Klaus-Dieter Ertler: Moralische Wochenschriften.

186 Mariano Moreno: *Gazeta de Buenos-Ayres*. Buenos-Ayres: Real Imprenta de los Niños Expósitos 1810–1821, aquí núm. 1 [1810], p. 3.

187 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile. Periódico Ministerial, y Político*. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1812–1813, aquí Prospecto [1812], p. 1. http://www.auroradechile.cl/newtenberg/681/propertyname-699.html (Última consulta: 14.04.2020).

188 Álvaro Kaempfer: Periodismo, orden y cotidianeidad: *Presentación* de la *Gaceta de Buenos Aires* de Mariano Moreno (1810) y *Prospecto* de la *Aurora de Chile* (1812) de Camilo Henríquez. En: *Revista Iberoamericana* LXXII, 214 (2006), pp. 125–138, aquí p. 134.

tiva de la cotidianeidad previamente ordenada discursivamente por un cuerpo de intelectuales convocados desde el gobierno»,[189] es decir, la élite criolla que trabaja en divulgar un ideario ilustrado para construir nuevas sociedades y guiarlas hacia la condición postcolonial busca también meter en la cabeza de los lectores el ritmo criollo de convivencia que se está instalando.

Otro aspecto fundamental de los espectadores europeos que encuentra tierra fértil en su traslado a América Latina es la intensa relación dialógica que encarnan entre texto y sociedad. En concreto, en el continente este rasgo se conecta con la tradición de los discursos caracterizados por la indeterminación de su carácter factual-ficcional, y que se halla desde las crónicas de Indias (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, entre otras)[190] hasta la literatura testimonial del siglo XX (*Biografía de un cimarrón*, *Me llamo Rigoberta Menchú*),[191] por solo mencionar los casos paradigmáticos. Por consiguiente, las particularidades del género *spectator* encuentran en Latinoamérica la fertilidad de un humus (otras tradiciones) sobre el cual establecerse y sentar las bases de los jardines de las literaturas nacionales latinoamericanas, los que reciben, pues, semillas de otros vergeles (véase la Fig. 1).

Así, en este caso se trata de jardines complejos (concebidos como sistemas y procesos) en los que se intersectan dos tradiciones: una latinoamericana (derivada de encuentros culturales previos: crónicas de Indias) y otra europea de carácter transnacional y proclive a migraciones y transformaciones (*spectators*, textos costumbristas,[192] romanticismo). Por tanto, a causa del

189 Ibid.

190 Bartolomé de las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de André Saint-Lu. Madrid: Ediciones Cátedra [1552] 1991; Bernal Díaz del Castillo: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México D.F.: Editorial Porrúa [1632] 1983.

191 Miguel Barnet: *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba/Instituto de Etnología y Folklore 1966; Elizabeth Burgos Debray: *Me llamo Rigoberta Menchú*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas 1983.

192 Sobre el costumbrismo es indispensable señalar la centralidad de la figura de Mariano José de Larra en el siglo XIX español. Mediante sus artículos de costumbres («Vuelva usted mañana», «Don Timoteo o el literato», «El café», por solo mencionar los más conocidos), al criticar los vicios de la sociedad española y promover en ella la virtud con el fin de sacarla del retraso en que se encuentra y ponerla así en la senda del progreso, reflexiona sobre el carácter de los españoles y sobre la identidad de su país. Cf. Mariano José de Larra: *Artículos de costumbres*. Edición de Luis F. Díaz Larios. Madrid: Espasa Calpe 2001. – Carmen Rivero Iglesias señala que en el costumbrismo desemboca el interés del romanticismo por lo popular y hace referencia a los cuadros de costumbres, textos descriptivo-ensayísticos que representan situaciones de la vida cotidiana, tales como los contenidos en *Los españoles pintados por sí mismos*

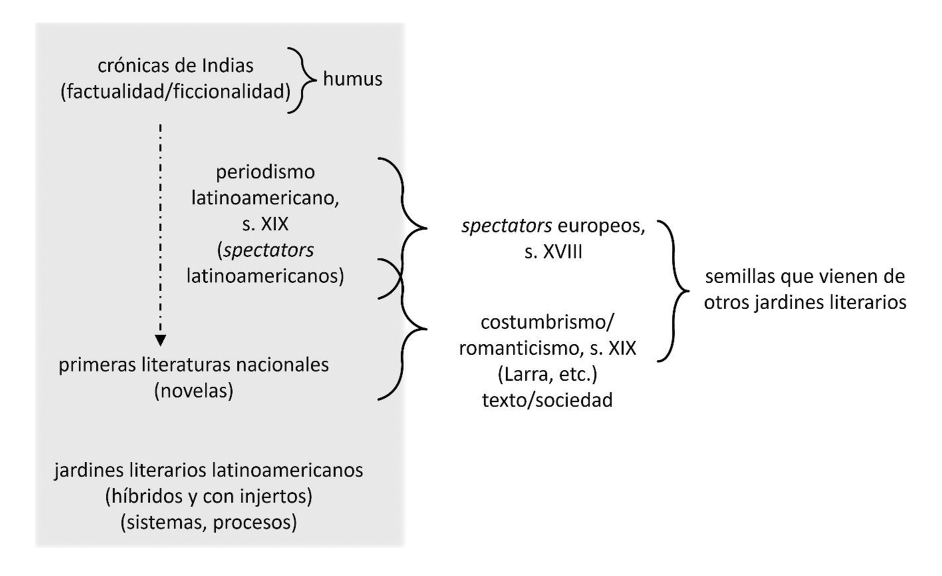


Fig. 1: Jardines literarios latinoamericanos.

contexto político decimonónico resulta claro el reforzamiento que se produce de las dimensiones factuales de los textos que llegan al continente. Visto desde este punto de vista, el género *spectator* en América Latina se caracteriza por su hibridez (de «hibrideces» previas), ya que constituye el resultado de diferentes procesos literarios que convergen.

Otro aspecto de especial interés toca a la estructuración poetológica de los espectadores. Ertler ha hecho hincapié en el tema y lo ha señalado como una de las piedras angulares de la investigación del género en Europa, precisando que facetas tales como sus elementos semánticos, la migración de relatos y la adaptación a otros contextos proporcionan informaciones relevantes sobre su

(obra que sigue el modelo francés de *Les français peints par eux-mêmes*). Los intelectuales que colaboraron en esta colección escribieron no solo sobre lo cotidiano y las particularidades de la vida de los españoles, sino también sobre tipos característicos. Larra, que junto con Mesonero Romanos constituyen los principales representantes del género, utilizó el periodismo para analizar la sociedad y contribuir a su reforma (describiéndola y criticando mordazmente los defectos de los españoles). Carmen Rivero Iglesias: Romantik. En: Carmen Rivero Iglesias (ed.): *Spanische Literaturgeschichte. Eine kommentierte Anthologie*. Paderborn: Wilhelm Fink 2014, pp. 157–196, aquí pp. 187–188. – El costumbrismo español, y especialmente la obra de Larra, tuvo una importante recepción en América Latina por parte de los narradores y periodistas del siglo XIX.

poética.[193] A partir de estas consideraciones es posible señalar que si bien hay un «núcleo» poético (o ciertas características medulares) identificado para el contexto europeo (según fue visto a partir de Martens, Rau y Ertler),[194] se trata de un género en permanente desarrollo. Surge entonces la pregunta de si es posible postular la existencia de un «prototexto» que permita identificar rasgos esenciales que permanecen cuando el género se traslada a otros contextos. El contexto de recepción de los espectadores en América Latina son las circunstancias históricas del fervor de las independencias (contexto muy diferente al de los espectadores europeos), lo cual representa un motivo para destacar como rasgo poético la adaptabilidad del género a las características del contexto al que llega. Además, algunos periódicos latinoamericanos, a diferencia de los europeos, al potenciar el ensayo para tematizar el uso del espacio común en beneficio de la formación de una opinión pública, desfavorecen los rasgos ficticios y lúdicos, lo cual permite señalar que las circunstancias históricas determinan la elección de los textos que predominan en el interior de los periódicos (moldean su edición) y contribuyen a la consolidación del género en otros contextos y procesos.[195]

Como fue señalado, Dieter Janik investiga las funciones que desempeñó la prensa en América Latina durante el siglo XIX.[196] Aunque basa su análisis en «papeles públicos» de Argentina y Chile, en la presente investigación se considera que sus tesis centrales son extensibles a otros contextos latinoamericanos. El autor plantea que los periódicos fueron el medio a través del cual una élite criolla ilustrada no solamente buscó crear conciencia entre sus compatriotas acerca de la necesidad de independencia del imperio español, sino que también

---

193 Klaus-Dieter Ertler: Du *Spectateur* au *Philosophe*: Le prototype anglais dans les langues romanes. En: Paul Aubert (ed.): *Transferts culturels: la traduction (XVIIIe–XXe siècles)/Transferencias culturales: la traducción (siglos XVIII–XX). Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* 49 (2014a), pp. 21–34, aquí p. 22.

194 Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend*; Fritz Rau: *Zur Verbreitung und Nachahmung*; Klaus-Dieter Ertler: Moralische Wochenschriften.

195 Como se verá en el Capítulo 6 dedicado a la prensa chilena, la *Aurora de Chile* (1812–1813) y *El Monitor Araucano* (1813–1814) contienen poderosos ensayos relativos a la situación (post)colonial de América Latina y especialmente de Chile. El potencial ideológico del ensayo se despliega en toda su riqueza en estos dos periódicos chilenos. Camilo Henríquez funge en ellos como editor e ideólogo, posición que le permite difundir sus ideas libertarias en las cuales se encuentra contenido un proyecto de convivencia para la nueva nación, concretamente diseña un territorio discursivo y simbólico cuyas cavilaciones principales giran en torno al «saber (con)vivir» (Ette) en nuevas situaciones históricas y a cómo construir una nación en la cual todos sus habitantes (incluidos los «indios») tengan cabida, proyecto que sin embargo niega las particularidades culturales de las sociedades no criollas del territorio. Ottmar Ette: *ZusammenLebensWissen*.

196 Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur*.

los usó para convocar a literatos e intelectuales a contribuir con este fin, lo cual forma parte de la actitud espectatorial de fomentar la participación en el proyecto de sociedad. El objetivo último, argumenta Janik, consistía en la construcción de una sociedad civil.[197] Asimismo en los periódicos se divulgaron ensayos, poemas, diálogos, fábulas con temáticas relativas a la necesidad de liberación y de construir un nuevo país, los que además representaron los primeros textos de las literaturas nacionales.

En relación con la conformación de las literaturas nacionales en América Latina durante el siglo XIX Annette Paatz estudia el rol que antologías e historias literarias cumplieron en estos procesos.[198] Sondea las implicaciones político-literarias contenidas en los adjetivos «americano», «sudamericano», «latinoamericano» e «hispanoamericano» que formaban parte de los títulos de estos textos y argumenta que expresaban la necesidad de fraternizar en vista de la incomunicación que sus autores percibían de los países latinoamericanos entre sí. De esta manera, antologías e historias literarias perseguían fines similares a la prensa en cuanto a la fundación de sistemas literarios a partir de la independencia y de la creación de conciencias nacionales. Igualmente esta investigadora reflexiona sobre las nuevas formas de sociabilidad que emergieron con las independencias y sobre su escenificación en revistas (argentinas y chilenas), que considera un género situado entre el periódico y el libro.[199] Indica que las revistas, a diferencia de los periódicos, se dirigían a un público amplio no especializado (incluía a las clases medias), contaban con repertorios temáticos variados y se sumaban a los ideales de progreso, civilización y formación de ciudadanías.[200] Con relación a

---

197 Dieter Janik: El *Diálogo de los Porteros* y otros diálogos políticos de la Revolución de la Independencia de Chile. En: Inke Gunia et al. (eds.): *La modernidad revis(it)ada. Literaturas y culturas latinoamericanas de los siglos XIX y XX. Estudios en homenaje a Klaus Meyer-Minnemann.* Berlin: edition tranvía/Verlag Walter Frey 2000b, pp. 41–54. – Stephan Leopold también se refiere a la importancia que prácticas simbólicas como la prensa y la literatura cumplieron en la constitución de las recientes naciones latinoamericanas y, apoyándose en la idea de Anderson de las comunidades imaginadas por sus habitantes, recalca la ausencia de una autodefinición clara de estas entidades políticas en cuanto a sus territorios y discursos. Stephan Leopold: Introducción, p. 8.

198 Annette Paatz: Literatura «(latino-/hispano-/sud-)americana» en el siglo XIX: la perspectiva continental. En: Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim (eds.): *Literatura de la independencia, independencia de la literatura*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2013, pp. 79–103.

199 Annette Paatz: Prensa, literatura y sociabilidad en el siglo diecinueve: el formato de la revista en Chile y Argentina. En: Yvette Bürki/Henriette Partzsch (eds.): *Redes de comunicación. Estudios sobre la prensa en el mundo hispanohablante*. Berlin: Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur 2016, pp. 35–48, aquí pp. 35 y 44.

200 Ibid., pp. 36–37.

las formas de sociabilidad que las revistas representaban y a cuyos propósitos contribuían, señala que la sociabilidad privada correspondía a la de tertulias y salones literarios, mientras que una más oficial se apreciaba en asociaciones como el «Círculo de Amigos de Letras en Santiago» o la «Sociedad de Amigos de la Ilustración». Vinculado con ambas estrategias de sociabilidad que, entre otras, aportaban a la construcción de sociedades civiles,[201] surge la pregunta con respecto a si revistas y periódicos constituirían una forma de extensión del discurso sobre la sociedad que circulaba al interior de tertulias y asociaciones desde un grupo reducido (criollo) a otro más amplio («populacho», «negros», «indios»). Por lo demás, las sociabilidades escenificadas en revistas y periódicos eran instrumentalizadas por sus editores, pues correspondían al fin y al cabo a figuraciones prospectivas de convivencias diferentes a las del período colonial.

A partir de lo señalado por Paatz queda claro que en el campo literario latinoamericano del siglo XIX los periódicos coexistían con una constelación de otros géneros literarios (antologías, historias literarias, revistas, entre otros).[202] De esta manera, se revela una época heterogénea en cuanto a sus expresiones literarias, lo cual se explica por el hecho de que estos géneros constituían afluentes que se canalizaban hacia las literaturas nacionales que se encontraban en procesos de formación y porque el concepto mismo de literatura era entonces menos restrictivo que en el siglo XX.

Sobre este último aspecto Dieter Janik ha planteado que la función estética de la literatura desempeñaba en los periódicos un papel secundario, ya que la prioridad era extender la educación a las clases populares: «La ‹literatura›, vale decir toda la producción textual culta, está destinada a cumplir una función ancilar dentro de un vasto proceso de transformación política, social y cultural».[203] Asimismo, en su estudio dedicado a la prensa de la Nueva Granada, contextualiza y explica el concepto de literatura que los criollos elaboraron e instrumentalizaron a través de los periódicos, y que, por lo demás, dada su pertinencia, es extensible a otros contextos culturales latinoamericanos:

> El cambio brusco de la sociedad colonial a la República (1810), originado por los acontecimientos políticos de España, correspondió con la voluntad política del sector ilustrado de los patricios criollos. Sus representantes más importantes eran hombres cultos que habían superado su formación escolar y universitaria todavía impregnada de escolasticismo, por la inmersión en el pensamiento y la ciencia ilustrados. Ellos consideraban necesarios de ser reformados todos los campos de la vida económica, social y cultural.

201 Ibid., p. 35.
202 Annette Paatz: Literatura «(latino-/hispano-/sud-)americana»; Annette Paatz: Prensa, literatura y sociabilidad.
203 Dieter Janik: Ilustración y Neoclasicismo, p. 62.

> Una condición básica del cambio de la situación era la elevación del nivel de enseñanza de la capa dominante de la sociedad, es decir, su encauzamiento hacia el nuevo saber fundamentado por el método científico. Esta formación, que abarca todos los campos del saber, se llamó *literatura*. Difundirla y darle un sentido nacional fue la meta ambiciosa expresada explícitamente por los primeros periódicos que ya habían empezado a aparecer en la época colonial.[204]

De esta forma, la noción de «literatura» de esta etapa de la Ilustración latinoamericana era más abarcadora que en la actualidad. Por lo tanto, en la prensa que se estudia en la presente investigación se está frente a otro concepto de literatura, el que integra, además de los textos de orientación estética («bellas letras») —que constituyen únicamente un área específica de aquel saber literario—, economía, geografía, política, botánica, agricultura, entre otros conocimientos. Así lo manifiesta, pues, A. Lasserre, editor francés del *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* de Francisco José de Caldas, quien no vacila en denominar «obra literaria»[205] esta publicación de carácter científico. De igual forma Santiago Castro-Gómez, en su monografía dedicada a la Ilustración neogranadina, destaca la imprecisión que entonces había entre literatura, ciencias y política, y que, en correspondencia con ello, los pensadores, cuyas publicaciones eran de interés general y aparecían al lado de noticias, poemas y avisos de ventas, dominaban un amplio repertorio de saberes destinados al bienestar público.[206]

Katja Carrillo Zeiter y Monika Wehrheim también se refieren a los entrelazamientos del discurso literario, político e histórico que conforman el concepto de literatura de la época, los que también se manifiestan en las biografías de las élites criollas que acceden a estos espacios discursivos, es decir, figuras de eruditos tales como Domingo Faustino Sarmiento o Andrés Bello.[207] Bernardo Subercaseaux, por su parte, señala que los criollos manejaban un concepto enciclopédico de lo literario, que no se reducía a las «bellas letras», y destaca que esta

---

204 Dieter Janik: Desde la *literatura* hasta las *bellas letras*. Los principios de una literatura nacional en Nueva Granada (Colombia) al final de la época colonial y en el primer período de la Independencia, reflejados en los periódicos (1791–1859). En: Dieter Janik (ed.): *La literatura en la formación de los Estados hispanoamericanos (1800–1860)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 1998, pp. 197–217, aquí pp. 200–201.

205 A. Lasserre (ed.): Advertencia del editor. En: Francisco José de Caldas: *Semanario de la Nueva Granada. Miscelanea de Ciencias, Literatura, Artes é Industria. Publicada por una sociedad de patriotas Granadinos, bajo la direccion de Francisco José de Caldas*. Nueva Edicion corregida, aumentada con varios opúsculos inéditos de F. J. De Caldas. Anotada, y adornada con su retrato y con el cuadro original de la Geografia de las plantas del Baron de Humboldt. Paris: Librería Castellana 1849, pp. V–VII, aquí p. VI.

206 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, p. 310.

207 Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim: Introducción, p. 11.

noción poseía el propósito edificante de convertir en virtudes cívicas y conciencia nacional los remanentes coloniales que quedaban en la población.[208] El investigador profundiza en esta idea de literatura recurriendo a la comprensión que de ella tenía el pionero de la prensa chilena, Camilo Henríquez, quien en 1812 bajo «escritos luminosos» entendía textos tanto de imaginación como de pensamiento, los últimos de los cuales tenían para él un nivel superior porque posibilitaban llevar la «felicidad» a las naciones.[209] Por lo tanto, debido a su carácter edificante esta literatura debía aportar al reordenamiento social, es decir, a la convivencia postcolonial, en lo que consistía, pues, la felicidad de las jóvenes naciones. Igualmente se refiere al concepto de literatura que en 1842 José Victorino Lastarria presentaba en la Sociedad Literaria chilena, en el cual integraba filosofía, derecho, matemáticas, historia, correspondencia familiar y, en último lugar, poesía.[210] Subercaseaux distingue también entre una «literatura de ideas» (la más apropiada a los propósitos de la clase dirigente, es decir, ensayos) y «bellas letras» (textos de ficción tales como poemas, sátiras, diálogos),[211] órdenes discursivos que componen, pues, el grueso concepto ilustrado de literatura. Así, aquel amplio conjunto de conocimientos disponía de su mejor formato de difusión en la prensa, ya que esta publicaba textos de diferentes géneros (anuncios, poemas, fábulas, ensayos, etc.), por lo que incluso es posible pensar que prensa y literatura en algún momento hayan llegado a ser tomadas como expresiones equivalentes.

Ángel Rama en *La ciudad letrada* aporta otro matiz sobre la noción de literatura en el siglo XIX, pues recurriendo al dispositivo teórico que da título a su monografía integra los sistemas literarios de raigambre oral, popular y campesina en un concepto letrado de «literaturas nacionales»,[212] respecto a cuyo proceso de conformación y funciones precisa:

> La constitución de la literatura, como un discurso sobre la formación[,] composición y definición de la nación, habría de permitir la incorporación de múltiples materiales ajenos al circuito anterior de las bellas letras que emanaban de las élites cultas, pero implicaba asimismo una previa homogeneización e higienización del campo, el cual sólo podía realizar la escritura. La constitución de las literaturas nacionales que se cumple a

208 Bernardo Subercaseaux: Literatura y prensa de la Independencia, independencia de la literatura. En: Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim (eds.): *Literatura de la independencia, independencia de la literatura*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2013, pp. 19–43.
209 Ibid., p. 20.
210 Ibid., p. 21.
211 Ibid., p. 32.
212 Ángel Rama: *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar Editores [1984] 2004.

> fines del XIX es un triunfo de la *ciudad letrada*, la cual por primera vez en su larga historia comienza a dominar a su contorno. Absorbe múltiples aportes rurales, insertándolos en su proyecto y articulándolos con otros para componer un discurso autónomo que explica la formación de la nacionalidad y establece admirativamente sus valores.[213]

Así, considerando que Janik se ocupa de las «literaturas nacionales criollas» (cultas, escritas) derivadas de la prensa decimonónica y Martin Lienhard de las «literaturas escritas alternativas» (a las criollas), se puede señalar que el concepto de «literaturas nacionales» de Rama integra ambos sistemas, los que representan procesos literarios que se desarrollan de forma paralela con ocasionales convergencias.[214]

Sandra Carreras y Katja Carrillo Zeiter también se refieren a las funciones que cumplieron las ciencias durante los procesos de conformación de naciones, y señalan que médicos, naturalistas, ingenieros militares y letrados desde cargos importantes divulgaron el saber científico para generalizar la ilustración entre los ciudadanos y contribuir al desarrollo económico de los países, contexto en el cual era necesario conocer las condiciones geográficas así como las riquezas naturales de los territorios nacionales.[215] Considerando lo señalado por estas autoras, unido a lo que se ha indicado sobre la noción decimonónica de literatura, queda claro que la labor de esta última no se restringía a educar a los habitantes a través de la puesta en circulación de saberes ilustrados para construir una sociedad civil, sino que también aquel conjunto amplio de conocimientos que se denominó «literatura» tenía por función fomentar el comercio y la explotación de los recursos naturales para de este modo sentar las bases de una economía propia que sirviera para conseguir la autonomía de las jóvenes naciones, aspecto que se tematizará en el capítulo siguiente destinado a la prensa de la Nueva Granada.

Con respecto a la calidad literaria de los textos de la Ilustración latinoamericana, Giuseppe Bellini coincide con las reflexiones de Subercaseaux y de Janik en cuanto al carácter ancilar que desempeñaba lo estético, y señala que la literatura dieciochesca estaba marcada por lo político y que la Ilustración influyó en el pensamiento y costumbres sin que hasta fin de siglo se pudieran ver

213 Ibid., p. 119.

214 Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur*; Martin Lienhard: *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492–1988*. Lima: Editorial Horizonte [1990] 1992; Ángel Rama: *La ciudad letrada*.

215 Sandra Carreras/Katja Carrillo Zeiter: Las ciencias en la formación, pp. 12–13.

resultados literarios.[216] A esto agrega que a partir de la segunda mitad de esta centuria la literatura cultivó rasgos científicos y filosóficos y que gacetas y periódicos cumplieron un papel importante dentro de la producción literaria de la época, destacando especialmente la *Aurora de Chile*, la *Gazeta de Buenos-Ayres* y *El Pensador Mexicano*.[217] Asimismo considera que en esta época la prensa posee rasgos muy definidos y destaca como representativa la figura de José Joaquín Fernández de Lizardi por su labor como novelista y especialmente por su actividad en el periodismo. Elabora un retrato del literato mexicano como periodista de tomo y lomo, que entendía su profesión como participación activa en la sociedad (de igual forma que Mariano José de Larra) para renovarla en el contexto de un país que había sido oprimido por el despotismo ilustrado. Añade que el periodismo combativo del autor, debido a sus críticas a políticos de alto rango, le significó ir a la cárcel y que cuando ya le era difícil poder continuar ejerciendo esta actividad pasó a la novela.[218]

En lo que toca a las categorizaciones literarias de los siglos XVIII y XIX, es significativo que Bellini —como indica Janik—[219] no considera la Ilustración como período (o categoría) de la literatura latinoamericana con particularidades y desarrollo propios, motivo por el cual su capítulo dedicado a estos siglos se titula «Entre neoclásicos y románticos».[220] De esta manera, evita la categorización de «ilustrados» y opta más bien por distinguir entre neoclasicismo, «postura prerromántica»[221] y romanticismo. Mientras el neoclasicismo para el

216 Giuseppe Bellini: *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, p. 182; Bernardo Subercaseaux: Literatura y prensa de la Independencia; Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur*.

217 Giuseppe Bellini: *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, p. 188.

218 Ibid., pp. 196–197.

219 Dieter Janik: El «neoclasicismo».

220 Giuseppe Bellini: *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, pp. 195–209. – Schmidt-Welle discute la pertinencia de la aplicación de las categorías de neoclasicismo y romanticismo en las literaturas mexicana y centroamericana. Aboga por un deslinde y formulación de conceptos en consonancia con las características de la situación postcolonial de América Latina. Asimismo argumenta la necesidad de no comprender en el continente los procesos intertextuales con las literaturas europeas de la época en términos de simples ramificaciones, sino más bien como procesos de traducción cultural de acuerdo con las necesidades surgidas en el contexto político de las independencias (consideración, pues, igualmente válida para la reinscripción de los *spectators* en América Latina). En este sentido, se refiere a la necesidad de diseñar categorías y conceptos nuevos para la historia literaria hispanoamericana teniendo en cuenta procesos transculturales y traducciones culturales que tienen lugar cuando nociones de épocas literarias europeas llegan al continente. Friedhelm Schmidt-Welle: Románticos y neoclásicos, p. 76.

221 Giuseppe Bellini: *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, p. 191.

investigador italiano se manifiesta en América en la primera mitad del siglo XIX,[222] para Janik se refiere más bien a aspectos formales, no ideológicos como los aludidos mediante la categoría de Ilustración, la que para él corresponde a un período que se expresa cabalmente en América Latina durante el siglo XIX.[223]

Sus protagonistas, los criollos ilustrados del siglo XIX, tuvieron una labor importante en la fundación de cánones de los sistemas literarios nacionales, pero también cumplieron un papel de avanzada en las reestructuraciones sociales, específicamente en la constitución de nuevas convivencias. Subercaseaux elabora una caracterización de los letrados chilenos de la época —que es extensible a otras regiones— y los distingue como figuras polifacéticas cuyo pensamiento y acciones se fundamentaban en los principios filosófico-políticos de la Ilustración, que otorgaban un lugar central a la razón, el progreso, la libertad y la república como nueva forma de gobierno, y que concebían la educación como el medio para la formación de ciudadanos.[224] Al igual que Dieter Janik, el autor concibe la Ilustración y la literatura como instancias que a través de una funcionalización pedagógica permitirán llevar a cabo transformaciones sociales de envergadura en el siglo XIX, contexto en el que indica que para los ilustrados republicanos la cultura letrada era relevante para fines estatales, específicamente para promover la participación ciudadana en el sistema político, razón por la cual insistían en ilustrar (educar) al pueblo.[225] Además, su situación como clase dirigente era compleja, ya que se enfrentaban a lastres de la situación colonial como un altísimo analfabetismo de casi un 90% y a la pobreza de la educación heredada, circunstancias en las cuales debían diseñar una conciencia nacional y además servir de mediadores entre las ideas de la Ilustración provenientes de Europa y su país así como entre la élite local y la sociedad tradicional, a la cual debían instruir.[226] De este modo, los criollos junto con contribuir a la formulación de una identidad nacional mediante la cultura letrada, aspiraban por medio de esta a la constitución de una sociedad civil, deseo en el

222 Ibid., p. 195. – Bellini destaca a Andrés Bello como representante clave de este período, lo caracteriza como la figura más cualificada del neoclasicismo latinoamericano y se refiere a la polémica que sostuvo con Domingo Faustino Sarmiento. Mientras Bello defendía el clasicismo (orden), veía en Sarmiento un personaje impulsivo y polémico, valores que podían llegar a afectar a América Latina. Ibid., p. 208.

223 Dieter Janik: El «neoclasicismo». – El autor critica la postura de Bellini indicando que para este la literatura ilustrada es del siglo XVIII y el neoclasicismo del siglo XIX, sin discutir su interrelación. Ibid., p. 197. – En su trabajo de 2006 Janik se refiere a las imbricaciones entre ambos conceptos. Dieter Janik: Ilustración y Neoclasicismo.

224 Bernardo Subercaseaux: Literatura y prensa de la Independencia, aquí pp. 19–20.

225 Ibid., p. 33.

226 Ibid., p. 25.

que se encuentra presente el afán de homogeneización (o criollización) del resto de la población a través de la imposición del ritmo y modo de vida del grupo dirigente.

La tarea criolla de renovación de la convivencia latinoamericana en base a un pensamiento ilustrado de raíces europeas y su consiguiente canalización por medio de la prensa es posible visualizarla a través de la Fig. 2:

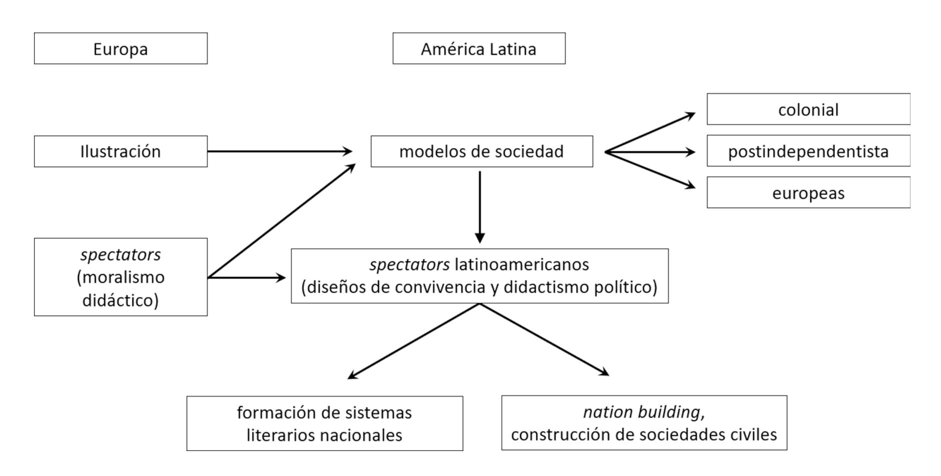


Fig. 2: Renovación de la convivencia por parte de los criollos.

Dieter Janik, además, hace referencia a la prensa no solo como instancia didáctica de los criollos, sino igualmente de control, cuya labor consistió en «la vigilancia sobre las normas de conducta —tanto de los gobernantes como de los ciudadanos— inspiradas por el modelo republicano de la sociedad».[227] De esta manera, pues, se encuentran rasgos deónticos asociados a los «papeles públicos», función que se podría formular como «educar y controlar» en aras de construir normas de convivencia más favorables a los latinoamericanos del siglo XIX que las proporcionadas por los imperios coloniales. La vigilancia —entendida según Foucault— por parte de la élite criolla cumple, por ende, un rol destacado en el marco de la conformación de las sociedades latinoamericanas.[228] En este

227 Dieter Janik: Periodismo y literatura: su alianza en la época de la Independencia bajo el signo de la Ilustración (Argentina, Chile, Colombia). En: *Acta Literaria* 25 (2000a), pp. 37–47, aquí p. 40.
228 Michel Foucault en *Surveiller et punir* precisa con respecto a la Ilustración: «Les ‹Lumières› qui ont découvert les libertés ont aussi inventé les disciplines». Michel Foucault: *Surveiller et punir*, p. 224. – Desde este punto de vista se pueden considerar las naciones latinoamericanas en formación durante el siglo XIX como «sociedades disciplinarias», ya que los criollos las

sentido, la transferencia de los *spectators* europeos (o semanarios moralistas) a América Latina contribuyó mediante la reinscripción de sus saberes literarios y sociales tanto a la constitución de las literaturas nacionales como a la estructuración de las sociedades civiles del continente.

Ángel Rama, por su parte, proporciona una serie de reflexiones que contribuyen a situar la posición de las élites letradas del siglo XIX. Plantea la existencia de grupos intelectuales que, desde la configuración de las sociedades latinoamericanas en los períodos de Conquista y Colonia, han acompañado con su saber especializado en diferentes formas y medidas a los detentadores del poder. Señala, pues, que esta élite de letrados compuesta por escribanos, abogados, periodistas, escritores, profesores, diplomáticos, etc. funcionó como aparato de legitimación y al servicio de los intereses de la clase política. De esta forma, mientras la ciudad real estableció las fronteras de la civilización, fue sede administrativa del orden colonial y al interior suyo se desarrollaba la vida comunitaria, la «ciudad letrada», por su parte, protegía el poder y ejecutaba sus órdenes, y se componía de servidores intelectuales (religiosos, administradores, educadores, etc.) que constituían la clase funcionaria y la burocracia.[229] Así, siguiendo su argumentación, y considerando además que la élite criolla asume el poder en las nuevas entidades políticas del continente, se puede señalar que la ciudad letrada del siglo XIX es representada por los criollos ilustrados que se apropian del género espectatorial europeo y lo reinscriben en América Latina para imaginar y difundir sus ideas acerca de lo que debían ser sus nuevas sociedades. Por lo tanto, los periódicos constituyen uno más de los proyectos de la ciudad letrada latinoamericana.[230]

---

imaginan y construyen de acuerdo con su ideario ilustrado, y enseguida a través de mecanismos de control las vigilan para que no se alejen de este. Tales mecanismos disciplinantes se encuentran presentes en el pensamiento independentista de los revolucionarios así como en la prensa de la época.

229 Ángel Rama: *La ciudad letrada*, pp. 56–57.

230 El concepto de *Öffentlichkeit* de Jürgen Habermas es posible pensarlo desde el punto de vista de la ciudad letrada. En América Latina se trata de una *Öffentlichkeit*, en proceso de renovación por parte de un reducido grupo de personas cultas, que está relacionada con la elitización —y consiguiente historia de fetichización— de la cultura escrita, es decir, se inscribe plenamente en el marco de la ciudad letrada, aunque desde ella busca llegar a los demás habitantes con el mensaje de participación en la construcción de naciones. Sin embargo, y debido a las altas tasas de analfabetismo existentes en el continente en aquel entonces, resulta claro que dicha *Öffentlichkeit* coexiste en una relación jerárquica con los sistemas de comunicación predominantemente orales, a saber, de las culturas indígenas o bien de los grupos iletrados. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1962] 1990.

El crítico uruguayo indica los inicios de esta relación de dominación por parte de los letrados en las tomas de posesión de las tierras americanas durante la Conquista mediante la lectura de los requerimientos. De este modo, se puede pensar en la existencia de una continuidad de las funciones que desempeñaron los primeros encargados de administrar la palabra escrita en América Latina con los criollos decimonónicos, quienes constituían la casta política letrada de su contexto histórico. Tal continuidad se refiere esencialmente a la relación de ambos grupos con la escritura y el orden político. Así, mientras los escribanos del siglo XVI ponían sus destrezas al servicio del imperialismo europeo, los criollos usaban las suyas en beneficio de la emancipación de los latinoamericanos de dichos imperios. Por consiguiente, se trata de diferentes formas de funcionalizar la escritura en relación con el poder político.

Asimismo Rama se refiere al papel ordenador que cumplieron las ciudades en América Latina, función respecto a la cual precisa que si bien estaban aisladas espacial y culturalmente, debían dominar y civilizar su entorno, es decir, evangelizar y educar,[231] argumento desde cuyo punto de vista no se puede dejar de considerar que los criollos americanos eran intelectuales urbanos y que desde sus ciudades ordenadoras definieron y llevaron a cabo tanto sus proyectos políticos (independencias, sociedades civiles) como literarios (periódicos). Por ende, las sociedades y literaturas nacionales de América Latina —teniendo en cuenta el importante rol de la prensa en el siglo XIX— habrían sido diseñadas desde ciudades letradas.

Igualmente el autor hace referencia al posicionamiento crítico frente a la ciudad letrada, desde diferentes contextos y estrategias, por parte de figuras como José Joaquín Fernández de Lizardi o Simón Rodríguez. Con respecto a este último señala que se dio cuenta de la acción obstaculizadora de la ciudad letrada como grupo que hacía su propia revolución al interior de la revolución de independencia.[232] Así, existen cambios de función y de objetivos de la ciudad letrada; si esta en primera instancia operó en beneficio de la corona y en contra de los intereses americanos, en el siglo XIX se instrumentaliza para la emancipación y consecución del poder por parte de los criollos (quienes la funcionalizan en aras de la conformación de sus naciones independientes de la corona y excluyentes con los americanos no criollos) y luego opera de forma crítica hacia estos. Como fue dicho, los criollos ilustrados hacen un llamado a los intelectuales (representantes de la ciudad letrada) para que mediante la prensa contribuyan al diseño de una nueva forma de convivencia, es decir, interpelan a su propia casta

231 Ángel Rama: *La ciudad letrada*, p. 52.
232 Ibid., pp. 92–93.

(que es política y letrada, órdenes de acción que no están separados) a colaborar con la construcción de naciones que integren, sin respetar diferencias culturales, a la «chusma», «indios» y «negros», convirtiéndolos en ciudadanos. Por lo tanto, esta ciudad letrada decimonónica que en apariencia no excluye, integra y disuelve la diferencia en el proyecto de nación criolla.

Asimismo, refiriéndose al ideario de Simón Rodríguez, Rama plantea que la ciudad letrada, por un lado, favoreció la creación de grupos instruidos minoritarios protectores de las jerarquías tradicionales y, por otro lado, obstruyó la formación de ciudadanos y de sociedades democráticas.[233] Sobre la base de estas reflexiones se puede afirmar que la ciudad letrada constituye un dispositivo elemental de exclusión social basado en la elitización del sector de los representantes de la cultura escrita y en su relación normalmente favorable con las esferas de poder, las que excluyen a grupos orales y analfabetos. Dicho mecanismo resulta indudablemente reforzado durante el siglo XVIII con la llegada del ideario de la Ilustración a América Latina, tal como se manifiesta luego en el contexto decimonónico donde los criollos que dirigen las revoluciones dejan fuera de sus proyectos de sociedad los intereses de la «muchedumbre». Por lo tanto, la letra representó un instrumento esencial de exclusión en el continente, y constituyó el fundamento de las funciones intelectuales que operaron al servicio de la segregación social y del sometimiento de los no letrados (indígenas, afrodescendientes, castas, criollos incultos).

Ertler, a su vez, propone que los espectadores europeos han contribuido a la formación de las élites criollas americanas y han preparado el terreno a los discursos de la independencia.[234] En relación con el contexto histórico alude a que la inestabilidad política de la España del siglo XIX y la invasión de Napoleón a este país contribuyeron al poder que en América iban adquiriendo los criollos.[235] Su tesis central consiste en que los medios literarios a través de los cuales los espectadores transmitieron contenidos de la Ilustración a los criollos americanos fueron en su mayor parte la alegoría, el sueño, el diálogo filosófico, el cuento utópico, la carta y la fábula, formas literarias mediante las cuales se representaban «[. . .] des miniatures imaginées concernant une nouvelle manière de vivre dans la société et de comparer leurs modèles et idéologies, ce qui

---

233 Ibid., p. 94.

234 Klaus-Dieter Ertler: La Presse des spectateurs: promouvoir le discours sur les nations latino-américaines au XVIIIe siècle. En: Adina Balint/Daniel Castillo Durante (eds.): *Transculture, société et savoirs dans les Amériques*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2017, pp. 113–129, aquí p. 115.

235 Ibid., p. 113.

permettra de concevoir de nouvelles formes de société».[236] En este mismo sentido, y considerando que los espectadores integraban voces de otras culturas, afirma: «La nouvelle sociabilité proposée dans ces textes convenait donc parfaitement au projet créole consistant à fonder les nations hispano-américaines».[237] Por lo tanto, los criollos se habrían apropiado de elementos tematizados en los espectadores europeos en los que veían reflejada su propia realidad, y por ende se identificaban con ellos, los cuales enseguida habrían funcionalizado de acuerdo con sus intereses. Además, Ertler, refiriéndose a Fernández de Lizardi, indica que este incluye la voz del mendigo en cuanto (con)ciudadano mexicano y que concibe una sociedad integrativa al incluir voces periféricas para fundar la nación.[238] Igualmente señala que el autor novohispano al hacer oír la voz del pobre supera a *The Spectator* en cuanto a inclusión social y de esta manera construye una amplia base de sociabilidad,[239] idea que a su vez permite afirmar que Fernández de Lizardi en *El Pensador Mexicano* no solo incluye, sino que esencialmente hace ver al pobre, es decir, hace visible al otro, aspecto que será desarrollado en el Capítulo 4.

En los periódicos latinoamericanos del siglo XIX se encuentran a menudo referencias a conceptos como «patria», «felicidad» y «perfección». El perfeccionamiento social está muy ligado con la socialización del conocimiento, es decir, con el ideal de ilustrar a la sociedad o con poner en circulación ideas para llegar a un máximo número de compatriotas y hacerlos conscientes de la vida en sociedad (sus deberes cívicos para con el colectivo), tal como se expresa en el *Correo Curioso* de la Nueva Granada: «[. . .] el objeto à que se dirige [el periódico] [. . .] es el de estimular à todos, à que se comuniquen sus conocimientos, y luces, contribuyendo cada uno por su parte a la instruccion general, para perfeccionarse, quanto sea posible, en las artes, y ciencias».[240] La perfectibilidad social se encuentra estrechamente relacionada con el deseo de la convivencia «feliz», la que a su vez corresponde a la noción de «patria», que alude a una entidad política autogobernada independiente de la metrópoli. Así, pues, la idea de patria de estos periódicos implica a nivel prospectivo el estado de convivencia ideal al que se aspira. La patria en plenitud se alcanzará cuando

236 Ibid., p. 116.
237 Ibid., p. 117.
238 Ibid., p. 126.
239 Ibid., p. 127.
240 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: Prospecto. En: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Coordinación editorial de Lia de Roux, Guido Tamayo y Ana María Rodríguez. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores [1801] 1993, aquí p. 22.

los pueblos latinoamericanos sean capaces de autorregirse, para lo cual es menester previamente poner la cultura universal al alcance de todos los ciudadanos. El vehículo para estos propósitos son los «papeles públicos», es decir, los «espectadores latinoamericanos» dirigidos por las élites criollas.

La noción de «jardines» a la cual se ha aludido anteriormente es posible verla también en otro sentido y hacerla operativa para captar tanto la complejidad estructural como las dinámicas de los procesos socioculturales —de los cuales surgen las especificidades estéticas— de los espectadores latinoamericanos. Los jardines poseen tres componentes esenciales: capas de humus y tierra (sedimentos y superficies socioculturales), semillas (corrientes y procesos estéticos), plantas y flores (producciones estéticas). Asimismo existen relaciones entre jardines: los jardines latinoamericanos reciben semillas de los jardines europeos y en ellos florecen plantas, cuyas flores, si bien pertenecen a una misma especie, poseen características de la tierra local (espectadores latinoamericanos).

Como se sabe, el periodismo en Latinoamérica también cumple un rol central en el siglo XX. Los autores que elaboraron el concepto clásico del «realismo mágico» y mediante este internacionalizan la literatura latinoamericana son poseedores de una amplia obra periodística paralela a su obra de ficción narrativa. Por lo tanto, la prensa es clave en el desarrollo no solo de los sistemas literarios latinoamericanos del siglo XIX,[241] sino también de los del siglo XX, hecho que, por lo demás, se manifiesta en el reconocimiento y distinción de dos de sus autores a través del Premio Nobel de Literatura: Miguel Ángel Asturias en 1967 y Gabriel García Márquez en 1982. La Fig. 3 visualiza las relaciones entre realismo mágico y periodismo en América Latina durante el siglo XX:

241 La primera novela hispanoamericana, *El Periquillo Sarniento* (1816), proviene de la pluma de José Joaquín Fernández de Lizardi, autor del periódico *El Pensador Mexicano* (1812–1814). José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento*. Edición de Carmen Ruiz Barrionuevo. Madrid: Ediciones Cátedra [1816] 2008.

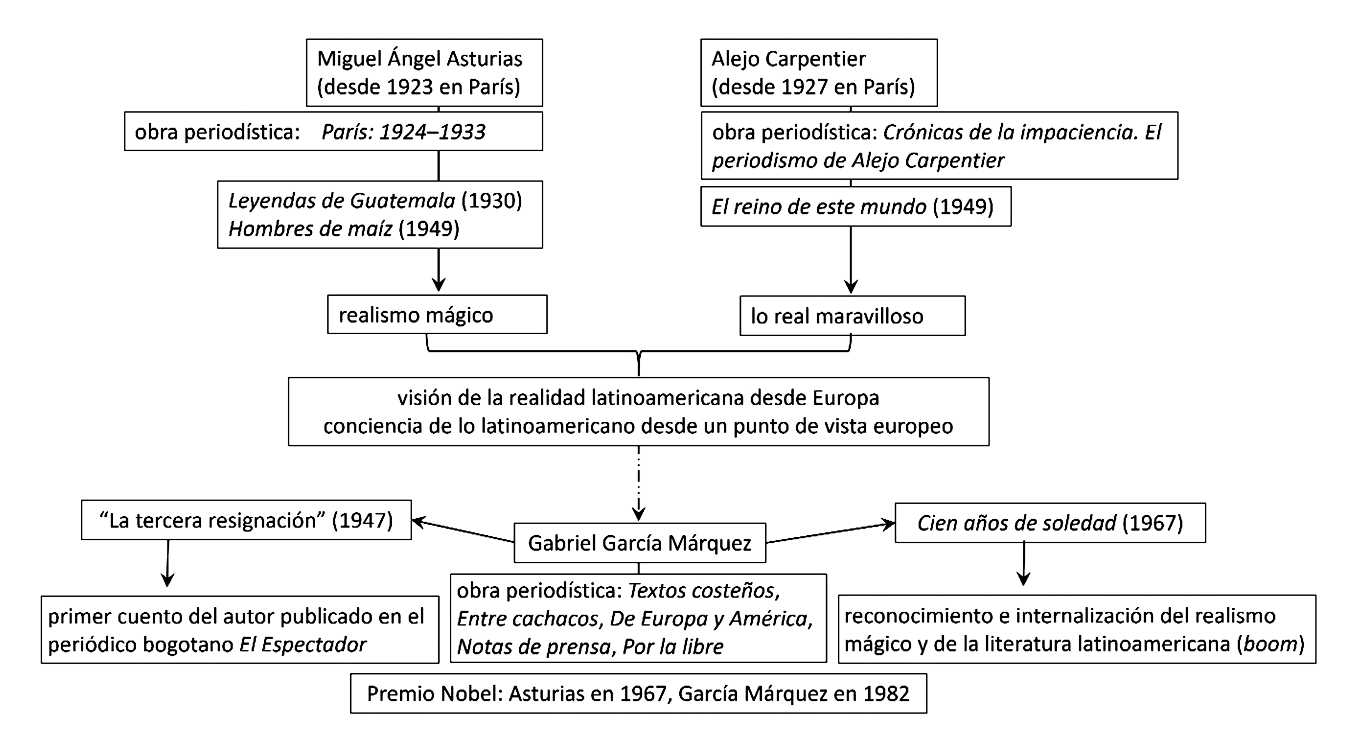


Fig. 3: Periodismo y realismo mágico. Jardines literarios latinoamericanos del siglo XX.

Por lo tanto, se concibe la existencia de una fuerte impronta del periodismo en el desarrollo y consolidación de las literaturas latinoamericanas de los siglos XIX y XX.[242]

Los periódicos que se encuentran en el centro del presente estudio constituyen un *corpus* fundamental para la conformación de las literaturas nacionales. En los capítulos que siguen se estudian las concepciones que los autores-editores proporcionan sobre los objetivos de sus periódicos, textos ensayísticos en los cuales se condensan sus idearios así como otras formas literarias. Al respecto es necesario volver a considerar el hecho de que en el siglo XIX la literatura (en su sentido amplio y de «bellas letras») se pone al servicio de los imperativos sociales y políticos del momento, rasgo calificado de ancilaridad literaria.[243]

Así, dentro de los títulos más representativos que componen el variopinto *corpus* de la gruesa constelación periodística del siglo XIX en América Latina (y el Caribe), se pueden inventariar:

Argentina: *Telégrafo Mercantil, Rural, Político-Económico e Historiógrafo del Río de la Plata*,[244] *Gazeta de Buenos-Ayres*,[245] *El Censor*,[246] *El Observador Americano*,[247] *El Argos de Buenos-Ayres*,[248] *La Abeja Argentina*,[249] *El Duende de Buenos-Ayres*.[250]

---

242 Sobre la importancia de las dinámicas de interacción entre periodismo y literatura en el mundo hispanohablante para la conformación de los sistemas literarios en lengua española desde el siglo XVIII al XXI, véanse los artículos contenidos en el volumen de Hans Fernández/ Klaus-Dieter Ertler (eds.): *Periodismo y literatura en el mundo hispanohablante: continuidades – rupturas – transferencias*. Heidelberg: Winter Verlag 2020.

243 Carlos Foresti et al.: *La narrativa chilena*; Dieter Janik: Periodismo y literatura; Dieter Janik: Ilustración y Romanticismo.

244 *Telégrafo Mercantil, Rural, Político-Económico e Historiógrafo del Río de la Plata*. Reimpresión facsimilar. Buenos Aires: Compañía Sud-americana de billetes de banco [1801–1802] 1914.

245 Mariano Moreno: *Gazeta de Buenos-Ayres*. Buenos-Ayres: Real Imprenta de los Niños Expósitos 1810–1821. Referente a este periódico, remitimos a la investigación de Néstor Cremonte: *La* Gazeta de Buenos-Ayres *de 1810. Luces y sombras de la ilustración revolucionaria*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de la Plata 2010.

246 *El Censor*. Periódicos de la época de la revolución de mayo. I. Reproducción facsimilar publicada con el auspicio de la Comisión Nacional Ejecutiva del 150° aniversario de la Revolución de Mayo. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia [1812] 1961; *El Censor*. Buenos-Ayres: Imprenta de Gandarillas, y Socios 1815–1816.

247 *El Observador Americano*. Buenos-Ayres: Imprenta del Sol 1816.

248 *El Argos de Buenos-Ayres*. Buenos-Ayres: Imprenta de la Independencia 1821–1825.

249 *La Abeja Argentina*. Buenos Aires: Imprenta de la Independencia 1822–1823.

250 *El Duende de Buenos-Ayres*. Buenos Ayres: Imprenta Argentina 1826–1827.

Brasil: *Gazeta do Rio de Janeiro*,[251] *Idade d'Ouro do Brazil*,[252] *O Patriota, jornal litterario, político, mercantil, do Rio de Janeiro*,[253] *Aurora Pernambucana*,[254] *Diário Constitucional*,[255] *Compilador Mineiro*,[256] *Abelha do Itaculumy*,[257] *Diário de Pernambuco*,[258] *A Aurora Fluminense*,[259] *Abelha Pernambucana*,[260] *O Médico dos Mallucos ou remédios aplicados às manias do século XIX*,[261] *O Carapuceiro*,[262] *O Burro Magro*,[263] *O Argos Olindense. Periodico moral, politico, e*

251 *Gazeta do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Impressão Regia 1808–1822. Para análisis de este periódico, véanse las siguientes monografías: Maria Beatriz Nizza da Silva: *A* Gazeta do Rio de Janeiro *(1808–1822): Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (EDUERJ) 2007 y Juliana Gesuelli Meirelles: *Imprensa e Poder na Corte Joanina. A* Gazeta do Rio do Janeiro *(1808–1821)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional 2008.
252 Diogo Soares da Silva de Bivar/Ignacio José de Macedo: *Idade d'Ouro do Brazil*. Bahia: Typographia de Manoel Antonio da Silva Serva 1811–1823. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/idadedouro/idadedouro.htm (Última consulta: 29.06.2020). Un estudio clásico sobre este periódico lo constituye Maria Beatriz Nizza da Silva: *A primeira gazeta da Bahia:* Idade d'Ouro do Brazil. São Paulo: Editora Cultrix/MEC 1978.
253 Manuel Ferreira de Araújo Guimarães: *O Patriota, jornal litterario, político, mercantil, do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Impressão Regia 1813–1814. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/opatriota/opatriota.htm (Última consulta: 29.06.2020). Referente a este periódico, remitimos al volumen (que además dispone de un CD-ROM con una reproducción digitalizada del texto original) de Lorelai Kury (ed.): *Iluminismo e Império no Brasil.* O Patriota *(1813–1814)*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/Fundação Biblioteca Nacional 2007.
254 *Aurora Pernambucana*. Pernambuco: Trem de Pernambuco 1821.
255 *Diário Constitucional* [*O Constitucional*]. Bahia: Typ. da viuva Serva, e Carvalho 1821–1822. Referente a este periódico, véase Maria Beatriz Nizza da Silva: Diário Constitucional. *Um periódico baiano defensor de D. Pedro – 1822*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA) 2011.
256 José Joaquim Viegas de Meneses: *Compilador Mineiro*. Ouro Preto: Patricia de Barboza E.C. 1823.
257 José Joaquim Viegas de Meneses: *Abelha do Itaculumy*. Ouro Preto: Patricia de Barboza E.C. 1824–1825.
258 *Diário de Pernambuco*. Recife: Typ. de Miranda e C. 1825 [–hasta hoy].
259 *A Aurora Fluminense. Jornal Politico e Litterario*. Rio de Janeiro: Typographia do Diario 1827–1839.
260 Antonio Borges da Fonseca: *Abelha Pernambucana*. Pernambuco: Tipografia Fidedigna/ Tipografia do Diario 1829–1830.
261 *O Médico dos Mallucos ou remédios aplicados às manias do século XIX*. Rio de Janeiro: Typographia do Diario 1831.
262 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro. Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras [1832–1847] 1996.
263 *O Burro Magro. A ignorancia he Mãi do atrevimento*. Rio de Janeiro: Typographia de Lessa & Pereira 1833.

literario,[264] *Ostensor Brasileiro. Jornal literário e pictorial*,[265] *Aurora, periodico scientifico e litterario dos academicos Olindenses*,[266] *A Marmota. Periodico satyrico e engraçado*,[267] *O Mexeriqueiro*,[268] *Correio Paulistano*.[269]

Chile: *Aurora de Chile*,[270] *Semanario Republicano de Chile*,[271] *El Monitor Araucano*,[272] *El Duende de Santiago*,[273] *El Argos de Chile*,[274] *El Sol de Chile*,[275]

264 *O Argos Olindense. Periodico moral, politico, e literario*. Pernambuco: Typ. Fidedigna de J. N. de Mello 1838. http://bndigital.bn.br/acervo-digital/o-argos-olidense/813982 (Última consulta: 29.06.2020).
265 *Ostensor Brasileiro. Jornal literário e pictorial*. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional [1845–1846] 2010.
266 *Aurora, periodico scientifico e litterario dos academicos Olindenses*. Pernambuco: Typ. Imparcial, da Viuva Roma e Filhos 1849.
267 *A Marmota. Periodico satyrico e engraçado*. Rio de Janeiro: Typ. de Silva Lima 1849. http://bndigital.bn.br/acervo-digital/marmota/219606 (Última consulta: 29.06.2020).
268 *O Mexeriqueiro*. Maranhão: Typ. de R.A.R. d'Araujo 1849. http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/acervo/outrosestados/O%20MEXERIQUEIRO%20-%201849.pdf (Última consulta: 29.06.2020).
269 *Correio Paulistano*. São Paulo: Typographia Imparcial de Marques & Irmão 1854–1859.
270 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile. Periódico Ministerial, y Político*. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1812–1813. http://www.auroradechile.cl/newtenberg/681/propertyname-699.html (Última consulta: 14.04.2020).
271 [Antonio José de Irisarri]: *Semanario Republicano de Chile*. Santiago de Chile: P. D. J. C. Gallardo 1813. http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042522.pdf (Última consulta: 22.04.2020).
272 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano. Periódico Ministerial, y Político*. 2 vol. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1813–1814. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96987.html, http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042512.pdf y http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042513.pdf (Última consulta: 02.06.2020). Remitimos igualmente a dos ediciones de este periódico preparadas durante la primera década del siglo XX: [Camilo Henríquez]: *El Monitor Araucano. 1813. – N.os 1 a 50*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria 1914 y [Camilo Henríquez]: *El Monitor Araucano. Tomo I, Núms. 51–100. Tomo II, Núms. 1–83*. Santiago de Chile: Dirección General de Talleres Fiscales/Taller de Imprenta [1813–1814] 1930.
273 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1818. http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0065392.pdf (Última consulta: 14.04.2020).
274 *El Argos de Chile*. Santiago: Imprenta del Gobierno 1818. Véase asimismo Guillermo Feliú Cruz: *La imprenta durante el gobierno de O'Higgins. Cuatro periódicos de 1818*. El Argos de Chile – El Duende – El Sol de Chile – El Chileno. *Estudio bibliográfico*. Santiago de Chile: Imprenta Cultura 1956.
275 Guillermo Feliú Cruz: *La imprenta durante el gobierno de O'Higgins*.

El Chileno,[276] *Cartas Pehuenches*,[277] *El Telégrafo*,[278] *El Pensador Político-Religioso*,[279] *La Abeja Chilena*,[280] *El Telégrafo Mercantil y Político*.[281]

Cuba: *El Pensador*,[282] *Gazeta de La Havana*,[283] *Papel Periódico de La Havana*,[284] *El Regañón de La Havana*,[285] *El Argos*,[286] *El Observador Habanero*,[287] *El Indicador Constitucional*,[288] *Biblioteca de Damas*,[289] *El Americano Libre*,[290] *El Revisor Político y Literario*,[291] *La Aurora de Matanzas*,[292] *La Moda o Recreo Semanal del Bello Sexo*,[293] *La Abeja*,[294] *El Duende*,[295] *La Aurora*,[296] *El Avisador Cubano*.[297]

276 Ibid.
277 [*Cartas Pehuenches*. 1819] Guillermo Feliú Cruz: Cartas Pehuenches – El Telégrafo. *1819–1820*. Santiago de Chile: Imprenta Cultura 1958.
278 [*El Telégrafo*. 1819–1820] Guillermo Feliú Cruz: Cartas Pehuenches – El Telégrafo.
279 *El Pensador Político-Religioso*. Santiago: Imprenta de la Independencia 1825.
280 *La Abeja Chilena*. Santiago: Imprenta Nacional 1825.
281 *El Telégrafo Mercantil y Político*. Valparaíso: Imprenta del Comercio 1826–1827.
282 Gabriel Beltrán de Santa Cruz/Ignacio José de Urrutia y Montoya: *El Pensador*. La Habana: [sin identificar] 1764. – El *Diccionario de la literatura cubana* señala que si bien este es el primer periódico literario de Cuba, ha habido dudas acerca de su existencia. Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: *Diccionario de la literatura cubana*. Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas 1980, aquí p. 1056.
283 *Gazeta de La Havana*. La Habana: [sin identificar] 1782–1783.
284 *Papel Periódico de La Havana*. La Havana: Tipografía de Francisco Seguí 1790–1805.
285 [*El Regañón de La Havana*. 1800–1801] [Ventura Ferrer]: *El Regañón y El Nuevo Regañón*. Prólogo y edición de José Lezama Lima. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO [1800–1832] 1965.
286 *El Argos*. La Habana: [sin identificar] 1820–1821.
287 *El Observador Habanero*. La Habana: [sin identificar] 1820–1822.
288 *El Indicador Constitucional*. La Habana: Imp. del Comercio de Antonio María Valdés 1820–1823.
289 José María Heredia: *Biblioteca de Damas*. La Habana: Imprenta Fraternal de los Díaz de Castro 1821.
290 *El Americano Libre*. La Habana: [sin identificar] 1822–1823.
291 *El Revisor Político y Literario*. La Habana: [sin identificar] 1823.
292 *La Aurora de Matanzas*. Matanzas: [sin identificar] 1828–1857.
293 *La Moda o Recreo Semanal del Bello Sexo*. La Habana: Imprenta de D. Lorenzo María Fernández de Terán 1829–1830.
294 *La Abeja*. Trinidad: [sin identificar] 1856.
295 *El Duende*. Matanzas: [sin identificar] 1856–1860.
296 *La Aurora. Semanario de Literatura y de Artes*. La Habana: [sin identificar] 1865 [–1868].
297 *El Avisador Cubano*. Nueva York: [sin identificar] 1885–1886, 1888–1889.

Ecuador: *Primicias de la Cultura de Quito*,[298] *El Espectador*.[299]

Haití: *La Gazette de Saint-Domingue*,[300] *Journal de Saint-Domingue*,[301] *Gazette de Saint-Domingue, Politique, Civile, Économique et Littéraire*,[302] *Courrier de Saint-Domingue et Affiches Américaines*,[303] *Le Moniteur haïtien*.[304]

Nueva España: *Diario Literario de México*,[305] *Gazeta de México*,[306] *Gazeta de Literatura de México*,[307] *Gazeta de Guatemala*,[308] *Diario de México*,[309] *Jornal Económico Mercantil de Veracruz*,[310] *Diario Mercantil de Veracruz*,[311] *El Pensador Mexicano*.[312]

298 Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo: *Primicias de la Cultura de Quito*. Quito: Editorial Quipus [1792] 1995.

299 Juan Montalvo: *El Espectador*. París: Casa Editorial Garnier Hermanos 1927.

300 Monceaux: *La Gazette de Saint-Domingue*. Cap-Français: Marie 1764.

301 *Journal de Saint-Domingue*. Cap-Français: Imp. Royale 1765–1767.

302 *Gazette de St. Domingue, Politique, Civile, Économique et Littéraire. Affiches, Annonces et Avis Divers*. Port-au-Prince: Mozard 1790–1791. https://archive.org/details/gazettedesaintdo00moza/page/n3 (Última consulta: 28.10.2019).

303 *Courrier de Saint-Domingue et Affiches Américaines*. Port-au-Prince: Chaidron et Cie. 1791.

304 *Le Moniteur haïtien*. Port-Républicain: Imprimerie Nationale 1845–1872. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32819449v/date.r= (Última consulta: 28.10.2019).

305 Joseph Antonio de Alzate, y Ramírez: *Diario Literario de México*. México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana 1768.

306 Antonio de Valdés: *Gazeta de México*. México: Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros 1784–1809.

307 José Antonio Alzate: *Gazeta de Literatura de México*. México: Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros 1788–1795.

308 Ignacio Beteta: *Gazeta de Guatemala*. Guatemala: [sin identificar] [1794 o] 1797–1816.

309 *Diario de México*. México: Imprenta de doña María Fernández de Jáuregui/Imprenta de don Mariano de Zúñiga y Ontiveros/Imprenta de don Juan Bautista de Arizpe/Imprenta de José María de Benavente 1805–1817. Referente a este periódico, véanse Esther Martínez Luna (ed.): *Bicentenario del* Diario de México. *Los albores de la cultura letrada 1805–2005*. México: Universidad Nacional Autónoma de México 2009 y Esther Martínez Luna: *El debate literario en el* Diario de México *(1805–1812)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México 2011.

310 *Jornal Económico Mercantil de Veracruz*. Veracruz: Imprenta del Editor 1806.

311 *Diario Mercantil de Veracruz*. Veracruz: [sin identificar] 1807–1808.

312 José Joaquín Fernández de Lizardi: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios [1812–1814] 1968.

Nueva Granada: *Gazeta de Santafé de Bogotá*,[313] *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*,[314] *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*,[315] *Semanario de la Nueva Granada*.[316]

Perú: *Diario de Lima*,[317] *Mercurio Peruano*.[318]

Venezuela: *Gazeta de Caracas*,[319] *Correo del Orinoco*,[320] *El Observador Caraqueño*,[321] *El Cojo Ilustrado*.[322]

En esta investigación se propone que en América Latina el género *spectator* toma forma específicamente de tres maneras: 1) imitación y reinscripción de modelos de la tradición europea (*El Pensador*, *El Duende*, *El Censor*, *El Argos*, *La Abeja*), 2) apropiación de modelos provenientes de otras culturas como la estadounidense (*La Aurora*, *El Monitor*) y 3) creación de formas propias, cuyos títulos insinúan nuevas funciones (*El Regañón*, *O Carapuceiro*). Este ordenamiento permite apreciar desarrollos del género en el continente que dan lugar a una poética latinoamericana de los espectadores que imita ciertos aspectos del modelo europeo (como se ve en el *corpus* surgen constelaciones de ciertos títulos: *Duende* argentino, *Duende* cubano, *Duende* chileno, etc.) y que también —conectándose en ocasiones con otras tradiciones— se aparta de él, toma un tinte propio y de esta forma enriquece el género.

313 Anónimo: *Gazeta de Santafé de Bogotá, Capital del Nuevo Reyno de Granada*. Santafé de Bogotá: Imprenta Real de D. Antonio Espinosa de los Monteros 1785.

314 Manuel del Socorro Rodríguez: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Santafé: Imprenta de Don Antonio Espinosa de los Monteros 1791–1797.

315 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Coordinación editorial de Lia de Roux, Guido Tamayo y Ana María Rodríguez. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores [1801] 1993.

316 Francisco José de Caldas: *Semanario de la Nueva Granada. Miscelanea de Ciencias, Literatura, Artes é Industria. Publicada por una sociedad de patriotas Granadinos, bajo la direccion de Francisco José de Caldas*. Nueva Edicion corregida, aumentada con varios opúsculos inéditos de F. J. De Caldas. Anotada, y adornada con su retrato y con el cuadro original de la Geografia de las plantas del Baron de Humboldt. Paris: Librería Castellana [1808–1810] 1849.

317 Jaime Bausate y Mesa: *Diario de Lima*. Lima: Real Imprenta de los Niños Expósitos 1790–1793.

318 Hipólito Unanue et al.: *Mercurio Peruano*. Lima: Imprenta Real de los Niños Huérfanos 1790–1795.

319 *Gazeta de Caracas*. Caracas: Imprenta de Gallagher y Lamb/Imprenta de Juan Baillio/Imprenta de Juan Gutiérrez 1808–1822.

320 *Correo del Orinoco*. Angostura: Andrés Roderick 1818–1822. – El *Correo del Orinoco* fue fundado por Simón Bolívar para combatir la *Gazeta de Caracas*, que defendía los intereses españoles.

321 *El Observador Caraqueño*. Caracas: Valentín Espinal 1824–1825.

322 *El Cojo Ilustrado*. Caracas: J. M. Herrera Irigoyen y Ca. 1892–1915.

También es posible pensar el *corpus* de los *spectators* latinoamericanos de otra forma: 1) existencia de las vertientes recién mencionadas (especialmente imitación de prototipos europeos y modelos propiamente latinoamericanos) y 2) textos narrativo-ficcionales y de crítica de costumbres así como textos ensayísticos. Respecto a esta segunda clasificación, entre los textos narrativo-ficcionales y de crítica de costumbres se pueden mencionar *El Regañón de La Havana*, *O Carapuceiro* así como parcialmente el *Correo Curioso*, *El Duende de Santiago* y *El Pensador Mexicano*, mientras que de los textos ensayísticos, en los cuales se plasma de manera más explícita el pensamiento independentista, cabe señalar la *Gazeta de Buenos-Ayres*, la *Aurora de Chile*, *El Monitor Araucano*, el *Semanario de la Nueva Granada*, la *Gazeta do Rio de Janeiro* y el *Correo del Orinoco*, entre otros.

Sobre la base de las consideraciones expuestas, se puede indicar que el presente estudio reflexiona fundamentalmente en torno a tres áreas: 1) relación de la prensa latinoamericana del siglo XIX con el pensamiento de la Ilustración (creación de naciones y sociedades civiles, civilización y progreso, nacionalismos, modernización, moralización), 2) proyectos de nuevas convivencias (en oposición a las del período colonial) formulados, representados y divulgados por medio de la prensa, y 3) formas de transferencia, apropiación y reinscripción del género *spectator* en América Latina (¿qué rasgos de los modelos europeos se mantienen, cuáles se modifican o desaparecen, qué rasgos nuevos surgen?, ¿qué estrategias discursivas, retóricas, narrativas o ensayísticas se despliegan en los espectadores latinoamericanos?, ¿se integran con traducciones o en versiones originales los textos en otros idiomas?).

2 **Prensa para la exclusión**

Prensa neogranadina: economía – bellas letras – Ilustración. El *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá* (1801)

2.1 Ilustración, naturaleza ubérrima y prensa de la Nueva Granada

Como fue señalado en el capítulo anterior, Immanuel Kant en un conocido ensayo declaraba en 1784 la Ilustración como la superación del hombre de un estado que le impedía estar preparado para adquirir responsabilidades. El concepto de *Unmündigkeit* con el cual el filósofo prusiano aludía a la condición de los desfavorecidos de los beneficios de las Luces permite pensar la situación de las sociedades de América Latina del siglo XIX que buscan o se preparan para emanciparse del yugo colonial y conseguir mediante un proceso de liberación el autogobierno. En este contexto —y retomando lo igualmente ya dicho— la prensa de la época desempeñó un rol central, puesto que difundió, a través de textos literarios (poemas, alegorías, personificaciones, diálogos, etc.) y factuales que transmitían el ideario de la Ilustración europea, los fundamentos ideológicos que servirían para crear conciencia sobre la necesidad de independencia respecto de las metrópolis.

El tema principal al cual apelaban las contribuciones de estos periódicos era la vida colectiva. Los independentistas ilustrados aspiraban a una transformación radical de los modelos sociales, económicos, culturales y también vitales, los que se encontraban íntimamente entrelazados. Así, la vida en común se convirtió en objeto de reflexión política en los textos que se difundían en esta prensa y se tornó tema de discusión entre sus lectores. Las modificaciones de gran magnitud que se llevarían a cabo en la esfera política y social eran, pues, conducidas por el pensamiento de la Ilustración difundido a través de los periódicos. De esta manera el tema de la convivencia fue puesto en primer plano por los criollos, tal como queda de manifiesto en el *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*, cuyas ideas están ancladas plenamente en el ideario de la Ilustración.

Santiago Castro-Gómez en *La hybris del punto cero* argumenta que la noción de «limpieza de sangre» sirvió de base al imaginario ilustrado que los criollos en la Nueva Granada usaron en beneficio propio:

https://doi.org/10.1515/9783110758900-003

> la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales de la Nueva Granada, actuó como *habitus* desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada en Colombia. Para los criollos ilustrados, la blancura era su capital cultural más valioso y apreciado, pues ella les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época, así como la distancia social frente al «otro colonial» que sirvió como objeto de sus investigaciones.[1]

Sin embargo, no hay que dejar de considerar que en América Latina durante esta época los criollos padecían desventajas y exclusiones en diferentes ámbitos de la vida social por parte del sistema colonial español (por ejemplo, en el acceso a cargos administrativos en que se privilegiaba a los peninsulares). En vista de tales consideraciones resulta claro que los criollos pretendían llevar a cabo una transformación social de acuerdo con sus propios intereses como clase dirigente, en cuyo proyecto los demás sectores sociales y étnicos quedaban excluidos o bien subordinados.[2] En esta dirección, Castro-Gómez sostiene que la Ilustración en la Nueva Granada constituyó «una estrategia de posicionamiento social por parte de los letrados criollos frente a los grupos subalternos».[3] Por lo tanto, la nueva élite criolla instrumentaliza de distintas maneras su supuesta blancura en beneficio propio con la finalidad de obtener preeminencia social, propósito que igualmente canalizan por medio de la prensa.

Un aspecto central de la argumentación de este autor consiste en que «[e]n su caracterología de la población neogranadina, los ilustrados criollos proyectaron su propio *habitus* de distanciamiento étnico (su «sociología espontánea») en el discurso científico, pero ocultándolo bajo una pretensión de verdad, objetividad y neutralidad»,[4] el que a su vez naturalmente se encuentra subyacente a las ideas de creación de nación divulgadas en la prensa de la Nueva Granada. Así, los periódicos se convierten en un instrumento para la difusión y la escenificación textual de una convivencia fundamentalmente excluyente en beneficio de la élite

---

1 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana 2005, aquí p. 15.

2 Sandra Carreras y Katja Carrillo Zeiter también hacen referencia a este hecho en la constitución de los estados nacionales latinoamericanos, proceso que caracterizan como resultado de la concentración del poder por parte de las élites que impusieron su hegemonía en sus respectivas regiones y luego la reforzaron con los aparatos estatales, los cuales permitieron unificar un espacio económico y emerger una cultura homogénea para sustentar la unidad política. Sandra Carreras/Katja Carrillo Zeiter: Las ciencias en la formación de las naciones americanas. Una introducción. En: Sandra Carreras/Katja Carrillo Zeiter (eds.): *Las ciencias en la formación de las naciones americanas*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2014, pp. 9–23, aquí p. 11.

3 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, p. 16.

4 Ibid., p. 15.

criolla (la que a su vez es excluida por los españoles) y los textos contenidos en ellos portan el sello de un sentimiento criollo de superioridad étnica. Por lo tanto, la prensa se transforma en vehículo de exclusión social haciendo uso igualmente de un discurso científico. En este sentido, se puede indicar además que en la corrección de costumbres que se fomenta a través de textos literarios se encuentra presente un dispositivo de «distanciamiento étnico», en cuanto se menosprecian y desprecian formas de comportamiento y saberes de los grupos no criollos, es decir, recurriendo a las ideas de Roland Barthes presentadas en el Capítulo 1, no se respetan los ritmos de vida (fundamentos de toda convivencia) no criollos. Se trata, pues, de construir una nación para los criollos y sus costumbres, excluyendo otras lógicas así como otras formas de vida y sus saberes: «la Ilustración no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras».[5]

El filósofo colombiano hace hincapié en la importancia que desempeñó el «imaginario de la blancura»[6] para todos los sectores sociales en la Nueva Granada y que actuaría como el dispositivo elemental de la segregación social. Al respecto indica que los criollos podían diferenciarse de mestizos y otros grupos sociales en base a la condición de nobles blancos que escenificaban socialmente (aunque en realidad no lo fueran), la cual esperaban que fuese aceptada por los estratos sociales más altos.[7]

En consecuencia, la prensa neogranadina en manos de los criollos operó como un instrumento de «blanqueamiento social», ya que sirvió para poner en escena la blancura, es decir, para reproducir dicho imaginario en detrimento de formas de vida que no se condecían con este ideal de la clase criolla que se impuso como superior sobre los demás habitantes del virreinato. Tal blancura consistía en lo esencial en un «estilo de vida» ostentado por las clases más preeminentes de la sociedad y que era deseado por los otros grupos sociales de la Nueva Granada.[8] Por consiguiente, la prensa sirve para consolidar el poder de la élite local criolla y para hacer más fuertes las fronteras étnicas trazadas por esta.

Asimismo la situación aludida con frecuencia en el *Correo Curioso* de que pese a la feracidad de la tierra neogranadina esta no ha producido los frutos suficientes (en el contexto de las reflexiones sobre la necesidad de hacer crecer la economía) se achaca a la flojera de sus habitantes: «En la Nueva Granada, como en las otras regiones de América, la haraganería y la pereza fueron los ‹defectos naturales› que más se atribuyeron al carácter de los indios y de los

5 Ibid., p. 18.
6 Ibid., p. 64.
7 Ibid., pp. 70–71.
8 Ibid., p. 71.

mestizos».[9] Por lo tanto, existe un discurso que opone modos de vida: la productividad propia y exclusiva de los criollos y el ocio que estos atribuyen a indígenas y mestizos. Considerando además que en este periódico se anuncian ventas de esclavos y que sus editores pertenecen a las élites intelectuales criollas, existe, pues, en él una escenificación —lo que también se manifiesta en sus instancias de producción y recepción— de la conflictiva situación étnica que se vivía entonces en el Virreinato de Nueva Granada y que Castro-Gómez califica de «guerra de razas».[10] En cuanto a la percepción de los no criollos de la Nueva Granada, resultan reveladoras las propias palabras del editor del *Correo Curioso* Jorge Tadeo Lozano referente a las castas,[11] en particular a los zambos:

> Ultimamente del Indio, y del Africano resulta una catsa <sic> mixta, cuyos individuos se llaman *Sambos*. Esta casta, la peor de todas, es por su apariencia externa algo mas análoga á la del Negro; pero horriblemente desfigurada con algunas facciones de Indio. Su caracter moral se compone de todas las malas qualidades de las razas de su origen, y carece de las buenas prendas que en estas se notan.[12]

De esta manera, en base a un pensamiento de sus editores que jerarquiza y segrega de acuerdo con diferencias étnicas, el *Correo Curioso* canaliza estos principios y escenifica textualmente convivencias étnicas excluyentes. Así, la prensa servía entonces para blanquear y difundir un *habitus* de la blancura.

No obstante, las condiciones favorables de las cuales gozaban los criollos empezaron a cambiar con la llegada de la Casa de Borbón al poder. La razón de esta transformación Castro-Gómez la explica considerando que para esta Casa real —a diferencia de la de Habsburgo— la riqueza de las naciones se encontraba

9 Ibid., p. 78.

10 Ibid., p. 96.

11 Las sociedades coloniales latinoamericanas estaban conformadas principalmente por españoles, criollos (hijos de españoles nacidos en América), indígenas y esclavos africanos. Las diferentes formas de mestizaje que surgieron de estos grupos principales recibieron el nombre de «castas» (en base a una ideología de pureza de sangre), y cada una de ellas tenía tanto obligaciones como derechos específicos. En la Nueva España durante la Ilustración fueron famosos los «cuadros de castas», uno de los cuales —el más conocido— se reproduce en el Anexo 1 del presente capítulo.

12 Jorge Tadeo Lozano: Fragmento de una obra titulada: *Fauna Cundinamarquesa, ò descripcion de los animales del Nuevo Reyno de Granada*; su autor D. Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza, Individuo de la Real Expedicion Botánica, y encargado con Real aprobacion de su parte Zoológica. En: *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Santafé: [sin indicación] 1809, aquí p. 368 [núm. 48 (3 de diciembre, pp. 347–354); núm. 49 (10 de diciembre, pp. 355–362); núm. 50 (17 de diciembre, pp. 363–369); núm. 51 (24 de diciembre, pp. 375–378)]. http://babel.banrepcultural.org/cdm/compoundobject/collection/p17054coll26/id/1655/rec/1 (Última consulta: 26.07.2020).

disponible en los recursos humanos y no en los recursos naturales, por lo que se hacía preciso crear un sujeto productivo que obedeciera las disposiciones del Estado.[13] Así, el poder económico y social de los criollos se vio fuertemente dañado, pues, con la llegada de esta dinastía, la que, con el propósito de mejorar la economía del virreinato y así obtener riquezas para la corona, benefició a mestizos, indios, mulatos, negros y castas, y los igualó en condiciones sociales con los criollos. De esta forma, la política de los Borbones favoreció la movilidad social de estos grupos y redujo los obstáculos legales que los separaban de los blancos (afectando consecuentemente el capital simbólico de los criollos), con el fin de convertirlos en sujetos económicos, legitimar sus actividades productivas y aprovechar al máximo su mano de obra.[14]

Es preciso recalcar que la segregación y exclusión de los no blancos en la Nueva Granada era llevada a cabo por criollos y no por españoles. Los Borbones, a su vez, favorecen la inclusión social, es decir, la integración de los segmentos discriminados por los criollos y así indirectamente la creación de la nación colombiana. Los criollos, por su parte, terminaron representando una amenaza para las políticas de esta Casa real. En tal sentido, los llamados «pardos» se transforman en aliados de la corona, y en lo que toca a las interacciones sociales estas se podrían formular indicando que los Borbones se oponen a los criollos y estos a su vez a los mestizos, indígenas, castas, etc. Los Borbones aportan con la igualdad de condiciones que despoja a los criollos de sus privilegios. Así, desde este punto de vista cabe preguntarse ¿en qué medida el *Correo Curioso* es portavoz de esta «guerra de razas» a la que alude Castro-Gómez y transmisor de un imaginario que segrega étnicamente?

Igualmente los Borbones contribuyen con transformaciones en la esfera educativa. Las universidades que estaban en manos de órdenes religiosas y encaminadas a perpetuar el *statu quo* de la clase dirigente se ven seriamente perjudicadas por este afán de la monarquía española de poner la educación y el conocimiento al servicio del bien público y, especialmente, de la mejora de la economía del virreinato con el propósito de producir riquezas para la corona:

> La intención del Estado Borbón era desmontar el modelo privado del convento y declarar la educación como objeto de «utilidad pública». A partir de entonces, el sistema de enseñanza debía estar subordinado a las políticas económicas del Estado, en donde los valores dominantes se orquestaban en nombre de la utilidad, la prosperidad material y la felicidad pública. En este contexto ilustrado, la educación científica era vista por el Estado como un requisito indispensable para la puesta en marcha de su proyecto económico.[15]

---

13 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, p. 99.
14 Ibid., p. 104.
15 Ibid., p. 128.

Por lo tanto, lo público genera «felicidad», la que a su vez se encuentra estrechamente ligada a la economía, de modo tal que se establece así una relación entre felicidad pública y modernidad en la Nueva Granada. En esta misma dirección, a diferencia de los conocimientos impartidos por las órdenes que controlaban las universidades, los Borbones conforme a sus intereses económicos privilegian consecuentemente saberes más pragmáticos:

> La explotación comercial de estos «fertilísimos países» demandaba pues un cambio radical en el estatuto institucional del conocimiento [. . .]. Lo que el Estado requería era conocimientos sometidos al modelo de la racionalidad económica: útiles a la sociedad, comunicables, reconvertibles en políticas de gobierno, susceptibles de circular con rapidez y de alcanzar un mayor número de usuarios.[16]

Se trataba, pues, de deselitizar el saber y para esta finalidad los «papeles públicos» parecían representar el medio ideal. El conocimiento debía ser útil a la sociedad neogranadina y estar encaminado a producir riqueza: lo esencial era mejorar la economía del reino y suministrar capital a las arcas del imperio.

Hans-Otto Dill, con respecto al estado de la economía latinoamericana del siglo XIX, específicamente de la Nueva Granada, puntualiza que Simón Bolívar, en su calidad de presidente interino de la Gran Colombia, se dedicó al desarrollo de una economía independiente y eficaz, considerando especialmente la agricultura, la minería y el sistema fiscal, pues opinaba —tal como Humboldt antes de 1789— que la mala situación financiera fue uno de los factores que había ocasionado la Revolución Francesa.[17]

Las preocupaciones relativas a conseguir la independencia económica respecto de las metrópolis, sobre todo teniendo en cuenta la riqueza de los recursos naturales de América, eran centrales en la intelectualidad de la época y se manifestaban correspondientemente en la prensa, pues una economía propia se concebía como el instrumento eficaz para llevar a cabo con éxito la autonomía política y renovar las normas de convivencia en las nuevas naciones.

Con relación a la economía es importante igualmente hacer referencia a la figura de Francisco José de Caldas, científico apodado «El sabio», y autor —como indica Dill—[18] del primer tratado sobre economía nacional titulado «Estado de la Geografia del Vireynato de Santafé de Bogotá con relación à la economia y al

16 Ibid., p. 129.
17 Hans-Otto Dill: *Aufklärung als Weltprojekt. Zu ihrer Phänomenologie, Geschichte und Geographie*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2015, aquí pp. 207–208.
18 Ibid., p. 212.

comercio»,[19] texto publicado en el *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* que se comenta más adelante. Caldas, quien dirigía este semanario, también contribuyó en el *Correo Curioso* y en el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, por lo que es de destacar que el periódico en cuyo análisis se centra el presente capítulo contaba entre sus colaboradores con destacados miembros de la *intelligentsia* local dedicados a la reflexión económica que contribuyeron comprometidamente a la divulgación del ideario relativo a la necesidad de adquirir autonomía económica para luego lograr la civil.

El *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*[20] establece en su «Preliminar» —tal como se expresa igualmente en determinados contenidos del *Correo Curioso* y de otros periódicos de la época— que el hombre, la razón y el bien común (su felicidad en la vida social) constituyen el centro de sus cavilaciones:

> A pocas reflexîones que haga el hombre sobre sí mismo, conocerá que éste predicado de *racional* le obliga á vivir segun la razon. El verá que todas sus acciones deben ser ilustradas y dirigidas por ése rayo celestial con que há sido ennoblecida su naturaleza. Y viendose colocado en medio de los de su espécie, no podrá menos de concebir à cerca de su persona una obligacion muy propia de la dignidad de su sér. La utilidad común sera el primer objeto, que desde luego se pondrá ante sus ójos. Este reciproco enláce, que forma la felicidad del Universo, hará en su ánimo una sensacion, que no podrá mirar con indiferencia. Y mucho más quando considerandose un *Republicano* como los ótros, vé que la definicion de éste nombre le constituye en el honroso empeño de contribuir al bien de la causa pública.[21]

Renán Silva en su monografía *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII* estudia diferentes dimensiones temáticas del *Papel Periódico* que representan aspectos ideológicos que habrían contribuido a la independencia del Virreinato de Nueva Granada. Su argumento principal consiste en que «el *[P]apel periódico* fue *una*, entre varias, de las ‹superficies de emergencia y formación›

19 Francisco José de Caldas: Estado de la Geografia del Vireynato de Santafé de Bogotá con relación à la economia y al comercio, por Don Francisco Joseph de Caldas, individuo meritorio de la Expedicion Botánica del Reyno, y encargado del Observatorio Astronómico de esta Capital. En: *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Santafé: [sin indicación] 1808 [núm. 1 (3 de enero, pp. 1–8); núm. 2 (10 de enero, pp. 9–16); núm. 3 (17 de enero, pp. 17–24); núm. 4 (24 de enero, pp. 25–32); núm. 5 (31 de enero, pp. 33–40); núm. 6 (7 de febrero, pp. 41–49)]. http://babel.banrepcultural.org/cdm/compoundobject/collection/p17054coll26/id/1655/rec/1 (Última consulta: 26.07.2020).

20 Manuel del Socorro Rodríguez: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Santafé: Imprenta de Don Antonio Espinosa de los Monteros 1791–1797.

21 Ibid., 1791, p. 1.

de elementos constitutivos de la ideología de independencia»,[22] por la cual entiende un conjunto de componentes que surgieron en diferentes lugares y prácticas y debido a diversas circunstancias.[23] En este sentido, a continuación afirma que el *Papel Periódico* constituyó un lugar decisivo para formular conceptos que luego serían integrados en una maniobra política de crítica y transformación de la sociedad colonial,[24] razón por la cual para el autor representa un espacio discursivo fundamental para la rearticulación de las normas y condiciones de la convivencia que harán de la Nueva Granada una sociedad postcolonial. Sin lugar a duda, tales consideraciones son extensibles a los propósitos editoriales del *Correo Curioso*.

Silva esencialmente coincide con el planteamiento relativo a que los criollos del siglo XIX fueron guiados en sus luchas de liberación por un ideario ilustrado, y a este respecto para el contexto neogranadino sostiene no solo la estrecha imbricación de Ilustración e Independencia, sino también la importancia que en la difusión de las principales nociones ilustradas que circularon en la prensa desempeñó la Casa de Borbón:

> [. . .] los temas ilustrados del *Papel periódico*, que son los que encontrarán su lugar en la ideología de independencia, eran patrimonio relativamente común de un sector amplio de la intelectualidad superior y media tanto en las regiones como en la capital; por eso me he permitido afirmar la existencia de un «sentido común ilustrado», cuyo proceso de conformación, con toda seguridad, se inicia alrededor de la mitad del siglo XVIII, habiendo encontrado su forma inicial más amplia de circulación en la propia documentación administrativa, fiscal y económica de los Borbones. Cédulas y pragmáticas reales, informes de visitadores, instrucciones virreinales para corregidores y párrocos, conceptos fiscales y otra innumerable masa documental de origen estatal, en muy diversos niveles, fue el lugar por excelencia de elaboración y puesta en circulación de los temas de la utilidad, el valor del trabajo, la felicidad y la prosperidad del Estado y del individuo, es decir, de todo aquello que bajo su forma «social» apropiará el movimiento ilustrado local, y bajo su forma «política» adecuará la ideología de independencia.[25]

Por otro lado, a pesar de que Santafé de Bogotá representó el centro cultural de la sociedad neogranadina en un sentido educacional y literario, y preparó a los sectores más prominentes de la intelectualidad del virreinato,[26] el periódico fue capaz de trascender dicho centralismo, puesto que también se propuso como

22 Renán Silva: *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de independencia nacional*. Bogotá: Banco de la República 1988, aquí p. 17.
23 Ibid., p. 18.
24 Ibid.
25 Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 22.
26 Ibid., pp. 27–28.

meta llevar la Ilustración a las provincias así como divulgar el conocimiento y la cultura en estos territorios.[27]

A diferencia de Janik, quien sostiene que para los ilustrados la instrucción vehiculada por medio de la prensa debía estar destinada a la sociedad en su conjunto,[28] Silva al referirse a la noción de «público» del *Papel Periódico* precisa que sus contenidos se dirigían a la élite. Señala que para el pensamiento ilustrado de fines del siglo XVIII en la Nueva Granada e Hispanoamérica la línea demarcatoria de la sociedad la constituía el saber: a un lado estaban los ilustrados y al otro la muchedumbre, y que el *Papel Periódico* se orientaba a los primeros, quienes debían guiar las reformas sociales.[29]

De esta manera, sobre la base del conocimiento divulgado de forma escrita, se establece la diferencia entre ilustrados y «chusma». En esta misma dirección, pues, Ángel Rama señalaba que «[f]ue la distancia entre la letra rígida y la fluida palabra hablada que hizo de la *ciudad letrada* una *ciudad escrituraria*, reservada a una estricta minoría».[30] O bien, expresado mediante el concepto de Roland Barthes,[31] el conocimiento escrito constituía en la Ilustración (y en todo el período colonial) de América Latina un mecanismo que permitía a los criollos el distanciamiento (no distancia adecuada) frente a la muchedumbre. El nuevo proyecto de convivencia se encuentra en manos de criollos en quienes es preciso reforzar su nivel de instrucción con el propósito de que lideren la renovación de la sociedad. En este sentido, de forma elocuente el mismo *Papel Periódico* diferencia en términos positivos a los criollos y denigrantes a los no ilustrados: «Esta porción de vivientes que la naturaleza ha dotado de sobresalientes luces, distinguiéndola honrosamente de la miserable multitud».[32] Así, a continuación Silva caracteriza la Nueva Granada como una sociedad dividida entre un grupo humano dedicado a las tareas materiales y ajeno a las actividades de lectura y escritura y otro grupo consagrado a labores de pensamiento y

27 Ibid., p. 28.
28 Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur in Argentinien und Chile. Eine kontrastive Studie auf der Grundlage der frühen Periodika (1800–1830).* Tübingen: Gunter Narr Verlag 1995.
29 Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 34.
30 Ángel Rama: *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar Editores [1984] 2004, aquí p. 71.
31 Roland Barthes: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Éditions du Seuil/IMEC 2002.
32 *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* cit. en: Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 34.

de cultura y que participaba de las reformas intelectuales auspiciadas por los Borbones,[33] es decir, los criollos que representaban la ciudad letrada del virreinato. De esta manera, la Casa de Borbón es ambivalente respecto a las élites criollas: por un lado, les quitaba sus privilegios sociales y, por otro lado, les proporcionaba fundamentos intelectuales que más tarde estas instrumentalizarían en las independencias.

Un aspecto central del estudio de Silva consiste en comprender la Ilustración en la Nueva Granada como un proceso participativo que implica tanto la actitud de «interpelar al otro»[34] como la voluntad por parte del pueblo de instruirse: «Aunque el sentido general es siempre el de ‹derramar luces› a los otros, esa acción supone en alguna medida el concurso del ‹otro›».[35] Está presente, pues, en su visión de la Ilustración latinoamericana, y particularmente colombiana, una relación de identidad y otredad en el proyecto, el cual consiste en invadir a ese otro, aunque, como lo expresa, significa más bien una forma de cautivar a dicha otredad por medio de la cultura escrita dominada por los criollos. En consecuencia, en tal dicotomía entre ilustrados y personas alejadas de la cultura, el rol de la prensa consiste en acercar al otro poliétnico y policultural de los criollos (muchedumbre, mestizos, negros, indios, castas) a la *Mündigkeit*. De esta forma, los intelectuales criollos son maduros y emancipados, y, a causa de esta condición privilegiada, deben derramar sus luces del saber sobre la masa inculta con el fin de sacarla del estado de infancia e ignorancia en que se encuentra cómoda y sintiéndose segura.

En general, este autor plantea que la situación de la Nueva Granada era de una «gran pobreza cultural»[36] y que a pesar de ello existía un «nuevo deseo de saber»,[37] el cual fue canalizado a través de tertulias santafereñas, las que caracteriza como reuniones semiclandestinas que a finales del siglo XVIII constituían una de las principales formas de socialización de la política y la cultura,[38] y en las cuales se difundió, leyó, criticó y discutió colectivamente el *Papel Periódico*.[39]

También el *Papel Periódico*, al igual que el *Correo Curioso*, encarna el lema aludido en el capítulo anterior del *prodesse et delectare*, pues, además de incorporar materias útiles al bien común (que era el propósito central del periódico), tales como filosofía, ciencias naturales, agricultura, educación, incluía conteni-

33 Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 35–36.
34 Ibid., p. 36.
35 Ibid.
36 Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 39.
37 Ibid.
38 Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 40.
39 Ibid., pp. 40–41.

dos de diversión y entretenimiento.[40] Así, se educa a partir del anzuelo de la diversión, lo cual expresa, según Silva, un cambio de dirección del proyecto editorial —coherente, sin embargo, con la poética de los *spectators* europeos—. En esta organización de los contenidos, el investigador ve la causa de que el periódico haya podido durar un lustro,[41] además de la autocensura basada en las buenas relaciones con el poder político.[42]

Por otra parte, el *Papel Periódico* indica en su programación que son tres las áreas temáticas principales que comprende: filosofía política, moral y economía. Tras anunciar dichos propósitos, su editor, Manuel del Socorro Rodríguez, precisa que la finalidad última de estos consiste en contribuir al bienestar social: «Báxo la triple alianza de éstas virtudes está formado el hermoso plan de la felicidad de los hombres, porque ellas son productóras de un sin número de objetos interesantes á la sociedad y armonía civil, no solo en lo lucrativo, sino en lo decoroso».[43] No obstante, Silva puntualiza que los textos sobre la moral fueron pocos en comparación con aquellos relativos a la política y la economía.[44] Indudablemente este aspecto es parte de las características de la prensa del siglo XIX en América Latina y representa además un indicio de la especificidad latinoamericana del género *spectator* con relación a su manifestación europea, pues los periódicos neogranadinos (y en general los latinoamericanos) en principio y directamente no son prensa moralista, sino de constitución de naciones, razón que explica el predominio de los textos políticos y económicos.

Vinculado con los discursos económicos contenidos en el *Papel Periódico*, Silva indica que estos se pueden organizar de tres maneras: 1) los referidos al espacio económico y geográfico de la Nueva Granada, que representan descripciones destinadas a destacar sus enormes riquezas,[45] 2) los referidos al aumento de la población del virreinato, y 3) los que representan diagnósticos sobre la agricultura, artes(anía) y comercio.[46] En relación con el primero de estos aspectos, el autor hace referencia al prominente erudito Francisco José de Caldas, quien, como se señaló, tuvo su propia publicación: el *Semanario del*

40 Ibid., p. 43.
41 Ibid., p. 44.
42 Ibid., p. 46.
43 Manuel del Socorro Rodríguez: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 1791, p. 2.
44 Renán Silva: *Prensa y revolución*, pp. 51–52.
45 Ibid., p. 63.
46 Ibid., p. 64.

Nuevo Reyno de Granada, periódico que constituye la primera obra científica del virreinato.[47] Silva recalca la noción de «geografía económica»[48] utilizada por Caldas, puesto que para el científico neogranadino —como se desprende del primer número de su periódico que se comenta a continuación— existe una estrecha relación entre geografía y economía, en la cual para el desarrollo de esta última dimensión resultan imprescindibles los conocimientos científicos acerca de la corografía de los países. De esta manera, en esta prensa existe la representación y constitución de América, en general, y de la Nueva Granada, en particular, como espacios científicos.

El ya mencionado opúsculo programático del *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, publicado entre el 3 de enero y el 7 de febrero de 1808, titulado «Estado de la Geografia del Vireynato de Santafé de Bogotá con relación à la economia y al comercio, por Don Francisco Joseph de Caldas, individuo meritorio de la Expedicion Botánica del Reyno, y encargado del Observatorio Astronómico de esta Capital», contiene aspectos medulares del pensamiento económico del autor, quien en el íncipit de dicho texto explica tanto el carácter como los objetivos de su publicación:

> El *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* và à comenzar por el estado en que se halla su Geografia. Los conocimientos geogràficos son el termómetro con que se mide la ilustracion, el comercio, la agricultura, y la prosperidad de un pueblo. Su estupidez y su barbarie siempre es proporcionada á su ignorancia en este punto. La Geografia es la basa <sic> fundamental de toda especulacion política; ella dá la extension del pais sobre que se quiere obrar, enseña las relaciones que tiene con los demas pueblos de la tierra, la bondad de sus costas, los rios navegables, las montañas que le atraviesan, los valles que forman, las distancias recíprocas de las poblaciones, los caminos establecidos, los que se pueden establecer, el clima, la temperatura, la elevacion sobre el mar de todos los puntos, el genio, las costumbres de sus habitantes, las producciones espontaneas, y las que puede domiciliar con el arte. Este es el grande objeto de la Geografia econòmica, tan antigua como nuestras necesidades, y el *Semanario* consagrado principalmente á la felicidad de esta Colonia, no puede abrirse de una manera mas digna que presentando el quadro de nuestros conocimientos geográficos.[49]

Francisco José de Caldas, al igual que Jorge Tadeo Lozano y como se anuncia en el título de este texto, participó en la famosa *Expedición Botánica del Nuevo*

47 Francisco José de Caldas: *Semanario de la Nueva Granada. Miscelanea de Ciencias, Literatura, Artes é Industria. Publicada por una sociedad de patriotas Granadinos, bajo la direccion de Francisco José de Caldas*. Nueva Edicion corregida, aumentada con varios opúsculos inéditos de F. J. De Caldas. Anotada, y adornada con su retrato y con el cuadro original de la Geografia de las plantas del Baron de Humboldt. Paris: Librería Castellana [1808–1810] 1849.
48 Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 90.
49 Francisco José de Caldas: Estado de la Geografia, pp. 1–2.

Reino de Granada dirigida por el científico gaditano José Celestino Mutis entre los años 1783 y 1817 en el espíritu de la fisiocracia europea y cuyo propósito consistía en describir la ubérrima naturaleza del virreinato. En este contexto, Caldas piensa que la naturaleza a través de su geografía debe ser puesta al servicio de la felicidad de la colonia, es decir, ser útil al bien común de la sociedad neogranadina (concretamente en cuanto a la economía y al comercio), tal como lo manifiesta a continuación en el mismo texto:

> Aqui veremos los pasos que hemos dado, lo que sabemos, lo que ignoramos, y mediremos la distancia à que nos hallamos de la prosperidad: aqui aprenderemos á dirigir nuestros esfuerzos acia aquel punto que mas nos interesa, y nos desnudaremos de las preocupaciones que nos oprimen y que retardan la felicidad del Reyno.[50]

Así, pues, la Ilustración neogranadina constituye en el contexto latinoamericano una Ilustración de orientación principalmente científica y económica. Caldas aspira a convertir el virreinato en una potencia comercial integrada a una economía mundial,[51] y parte del supuesto de que no solo la naturaleza de la Nueva Granada es inigualable, sino también su ubicación geográfica.[52] Sin embargo, pese a las favorables condiciones naturales de la colonia, existe debido a la falta de obras científicas una gran ignorancia acerca de su geografía, hecho que trae consecuencias de índole económica. Para Caldas es necesario conocer la geografía del virreinato con el propósito de utilizarla adecuadamente en la construcción de rutas a través de ríos y cordilleras que permitan el desarrollo del comercio y mediante este mejorar la economía de ciertas regiones de la colonia o bien superar la situación de miseria que padecen algunas de ellas. En el fondo, según las reflexiones del polímata neogranadino se trata, por un lado, de imponerse a una naturaleza que se opone al hombre y su progreso y, por otro, de llevar a cabo un descubrimiento científico del virreinato por medio de la descripción de su geografía. En este sentido, se puede afirmar que los periódicos decimonónicos de la Nueva Granada contribuyeron a la creación de una idea de la identidad colombiana en base a una representación científica del espacio americano con fines comerciales. América es representada por esta prensa como territorio científico en vías de exploración, cuya ubérrima naturaleza es imprescindible dominar con el fin de conseguir la civilización y el progreso.

Con respecto a la decadencia económica que asola la Nueva Granada, Silva indica, siguiendo la opinión de los contribuidores del *Papel Periódico*, el lugar común —también contenido en otros periódicos de la región— de que no hay

50 Ibid., p. 2.
51 Ibid., pp. 11–14.
52 Ibid., p. 11.

en América terreno más rico y fértil que la Nueva Granada ni tampoco una población más aletargada y pasiva ante sus riquezas que la de este virreinato[53] y que los responsables de tal estado de miseria son la pereza y la ociosidad.[54] Asimismo en relación con estas conductas el autor puntualiza:

> El significado preciso de ese ocio y de esa pereza, en el contexto del *Papel periódico*, es el de «inacción», el de «pasividad histórica». Es una especie de parálisis colectiva de los grupos dominantes frente a las tareas de transformación social, por la vía de una extendida apropiación del territorio y de la riqueza, lo que el *Papel periódico* repetidamente denunció como la condición principal de la decadencia y postración del virreinato, bajo los nombres de «ocio», «pereza» y «abandono».[55]

Estos tópicos son también fuertemente criticados en el *Correo Curioso* como los responsables de la miseria que padece la Nueva Granada, recalcando que la culpa es de sus propios habitantes. La pereza (o inacción) consiste en el fondo en no (querer) transformar el virreinato en una nación floreciente, culta y con una sólida economía.[56] Ante este desolador panorama de pobreza en las páginas del *Papel Periódico* (al igual que en las del *Correo Curioso*) se propone como solución el desarrollo de la agricultura y la exportación de productos, instancias de crecimiento económico que representan además factores clave de la liberación[57] y, no en último lugar, de la modernización de la Nueva Granada.

En relación con el tratamiento de la política en el *Papel Periódico*, Silva señala que el texto se orientaba a «la aprobación del gobierno monárquico, la ratificación del pacto colonial y la legitimación de una sociedad profundamente jerarquizada y segregativa»,[58] y que en este mismo orden llevó a cabo una recepción negativa de la Revolución Francesa, la que consideraba un suceso lamentable del cual, a causa de la desaparición del rey, derivaba la anarquía y ausencia de orden.[59] Así, mientras el *Papel Periódico* defiende la monarquía y se

53 Renán Silva: *Prensa y revolución*, pp. 68–69.

54 El ocio constituye uno de los temas de los *spectators* europeos que en la prensa de la Nueva Granada se funcionaliza de acuerdo con la potencial riqueza que representa su naturaleza y con la conformación de una nación propia.

55 Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 69.

56 En el N° 3 de *The Spectator*, [«The Public Credit», Addison], del sábado 3 de marzo de 1711, el narrador reflexiona sobre materias económicas a partir de una visita que realiza al banco de Inglaterra y de un posterior sueño alegórico en que se le presenta el crédito público en forma de virgen. Joseph Addison/Richard Steele: *The Spectator*. 5 vol. Edited with an introduction and notes by Donald F. Bond. Oxford: Clarendon Press [1711–1712, 1714] 1965, aquí vol. 1, p. 15.

57 Renán Silva: *Prensa y revolución*, pp. 76–77.

58 Ibid., p. 127.

59 Ibid., p. 132.

opone, pues, tenazmente a los principios libertarios de la revolución de 1789 (que paradojalmente sirven de inspiración a los criollos para sus independencias), el *Correo Curioso*, por su parte, aunque no toma partido a favor de la monarquía ni se manifiesta explícitamente en su contra, aboga de distintas maneras por la emancipación neogranadina, pues —como ha sido dicho— los criollos debido a su posición subalterna en la sociedad colonial frente a los españoles son desfavorecidos y excluidos de los beneficios de los que estos gozan.

Vinculado con la Ilustración y con la manera en que esta fue escenificada discursivamente y polemizada en relación con la Revolución Francesa en el *Papel Periódico*, Silva especifica, caracterizando la Ilustración en el continente americano, que es preciso

> abandonar la imagen aceptada de la Ilustración neogranadina como un fenómeno lineal de difusión de un conjunto de «ideas» más o menos novedosas y renovadoras. Muy por el contrario, hay que considerar tal movimiento como un proceso complejo de luchas locales en que se enfrentaron concepciones diversas de la sociedad.[60]

Igualmente este autor revela la existencia de sectores que en la Nueva Granada se oponían a la emancipación, cuyo pensamiento caracteriza como una ideología antiindependentista.[61] Así, manifiesta en esta singularización de la Ilustración colombiana —que, por lo demás, es válida en cuanto expresión americana de la Ilustración— como central la noción de lucha de discursos o concepciones enfrentadas acerca del bien común que cristalizan en sectores contrarios y a favor de la Independencia. Para Silva esencialmente la Ilustración en la Nueva Granada consiste en la convivencia de formas contrarias de entender la sociedad y, por tanto, se expresa en temas propios de los debates políticos de la época, tales como la relación de preferencia entre subordinación e insubordinación o entre religión y laicismo. Por consiguiente, se puede entender como manifestación de la Ilustración la paradoja de que habitantes del territorio americano no estén de acuerdo con los beneficios que esta les otorga y la rechacen por representar un peligro para el *statu quo*, o también es posible interpretar tal repudio en cuanto posicionamiento crítico referente a si las ideas ilustradas en América Latina propician (o son compatibles con) el bien común.

En relación con la formación intelectual en la Nueva Granada, Silva caracteriza el autodidactismo (una de cuyas vías de desarrollo fueron las tertulias) como una forma de aprendizaje que se desarrolló de manera paralela a la preparación de la «elite intelectual del virreinato».[62] Por lo tanto, las tertulias no

60 Ibid., p. 143.
61 Ibid., p. 145.
62 Ibid., p. 164.

representan únicamente un espacio de sociabilidad, sino también de desarrollo de otras formas del saber y de la adquisición de conocimientos distintos a los proporcionados por las universidades dominadas entonces por religiosos. De este modo, el autodidactismo además de posibilitar una circulación más democrática del conocimiento, probablemente sea una de las bases del desarrollo del pensamiento laico en el contexto neogranadino y latinoamericano. En este mismo contexto de sociabilización del saber se puede entender que los ilustrados pidan a través del *Papel Periódico* que el conocimiento se haga útil y se ponga al servicio del agricultor o del minero, quienes eran los verdaderos constructores de la patria.

Por su parte, Fabián Díaz-Consuegra en su análisis del *Papel Periódico* plantea que la conciencia criolla que se expresó en el pensamiento de Manuel del Socorro Rodríguez (editor del *Papel Periódico*) tenía una motivación antagónica a la del discurso republicano de inicios del siglo XIX: mientras, por un lado, se buscaba mantener el vínculo colonial con la metrópoli, por otro lado se defendía la independencia respecto de España afirmando valores propios y originales.[63] En lo que toca al ideario que los editores del *Correo Curioso* difunden en las páginas de su periódico, no existe una indicación referente a si se aspira a una autonomía total a través de la conformación de una economía propia o bien si se quiere conservar por lo menos una dependencia parcial de España.

Además, este autor se refiere a la importancia que la Revolución Francesa cumplió en la constitución del ideario de los criollos de la Nueva Granada:

> [. . .] algunos granadinos, amparados bajo el principio de «igualdad» reclamado por los franceses en Europa, comenzaban a manifestar su inconformismo por la poca participación que tenían los americanos en los altos cargos de la administración colonial en el virreinato. Es así como, en este contexto de tensiones y debates a finales del siglo XVIII, ya se puede evidenciar en la Nueva Granada la emergencia de un discurso identitario que articulaba dos aspectos de la mayor relevancia para la historia política y cultural de la región: *representación* política y conciencia criolla.[64]

Por lo tanto, aquí se señala otra percepción de la Revolución Francesa en la Nueva Granada (una recepción diferente a la indicada por Silva)[65] y se alude a las injusticias que advertían los criollos en su situación de subalternos de España. Sin embargo, como se ha visto, los criollos no aspiran a la igualdad de

63 Fabián Díaz-Consuegra: Hacia una genealogía de los discursos identitarios e integracionistas en Hispanoamérica: Manuel del Socorro Rodríguez en el *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. En: *Lingüística y Literatura* 61 (2012), pp. 191–204, aquí p. 193.
64 Ibid., p. 196.
65 Renán Silva: *Prensa y revolución*.

todos los sectores étnicos del virreinato (excluyen de su proyecto a negros, mestizos e indios), sino únicamente a un estado que permita igualarlos a los funcionarios españoles. Lo importante en las reflexiones presentadas de este investigador es su consideración del surgimiento de la «conciencia criolla», la cual es canalizada de diferentes maneras por los periódicos, ya sea en el *Papel Periódico* o en el *Correo Curioso*. Por consiguiente, la prensa de la época articula discursos ensayísticos y estéticos que contribuirán a la formación de una conciencia o identidad americana y, consecuentemente, del programa «excluyente/incluyente» criollo de las futuras naciones. La ambivalencia de este proyecto de nación radica, pues, en que es excluyente en base a la intolerada diferencia del color de piel e incluyente del selecto grupo de los criollos. Como ha señalado Roland Barthes en sus reflexiones sobre la convivencia,[66] existen dinámicas del distanciamiento, es decir, tratamientos del espacio social que se manejan con la mayor delicadeza, los cuales en el contexto neogranadino son perceptibles como estrategias de «blanqueamiento cultural» llevadas a cabo por los criollos (uno de cuyos medios fue la prensa), pero que más bien corresponden a brutales exclusiones, ya que estos no quisieron (o no supieron) encontrar las *distances convenables*.

En relación con los cambios que la monarquía de los Borbones introdujo en la estructura social y étnica de la Nueva Granada y con el rol que la prensa desempeñó en este contexto, Díaz-Consuegra destaca que el *Papel Periódico* se comprometió con estas políticas dándoles cabida en sus páginas: «El principal objetivo del semanario fue legitimar el reformismo borbónico y, en efecto, allí se publicó gran cantidad de artículos frente a temas como la economía, la sociedad, la cultura, la educación, la higiene, el crecimiento de la población, entre otros».[67] En este sentido, se puede señalar que los periódicos de la época asumieron posiciones en cierta medida contradictorias, ya que si se considera que tanto el *Papel Periódico* como el *Correo Curioso*, por un lado, estaban comprometidos en promover y reforzar el naciente dominio criollo en el virreinato y, por consiguiente, en reorganizar las normas de convivencia de las futuras naciones de acuerdo con los valores de este segmento social, por otro lado difundían aspectos del ideario borbónico que precisamente limitaban y ponían en peligro su poder.

Asimismo Díaz-Consuegra destaca la figura en movimiento —como se verá también en el Capítulo 5— del editor del *Papel Periódico* en cuanto es un mulato oriundo de Cuba, es decir, pertenece a los grupos étnicos justamente discriminados por los criollos (sector del cual formaban parte los editores del *Correo*

---

66 Roland Barthes: *Comment vivre ensemble*.
67 Fabián Díaz-Consuegra: Hacia una genealogía de los discursos identitarios, p. 198.

Curioso): «Manuel del Socorro fue un mulato en medio de una cultura dominante y sectaria que legitimaba sus jerarquías raciales, sociales y políticas con base en un determinismo geográfico inflexible».[68] Si bien se puede pensar en la existencia de una cofradía criolla que excluía de sus privilegios a intelectuales como Manuel del Socorro Rodríguez, este, no obstante, encarna las luchas por el poder de los sectores subalternos que se vieron favorecidos por el reformismo borbónico y divulga, debido a los beneficios que significa para su sector étnico-social, ideas relativas a la desjerarquización étnica de la Nueva Granada.

2.2 Un *Correo Curioso* en una ilustre ciudad

El *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*, del científico Jorge Tadeo Lozano y del presbítero José Luis de Azuola y Lozano,[69] circuló en la ciudad de Santafé de Bogotá (capital del Virreinato de la Nueva Granada) durante el año 1801, es decir, en el contexto previo a la Independencia de Colombia.[70] Se publicaba semanalmente, constaba de cuatro páginas, tuvo 46 números y se sacaba a la luz en la «Imprenta Patriótica» establecida por Antonio Nariño.[71] En el «Prólogo» a su edición actual, Antonio Cacua

68 Ibid.

69 Algunas de las reflexiones sobre los discursos económicos de este periódico fueron presentadas en una forma previa en Hans Fernández: Economics and *Unmündigkeit* (Immaturity) in the Journalism of New Granada: *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá* (1801). En: Klaus-Dieter Ertler et al. (eds.): *Discourses on Economy in the* Spectators/*Discours sur l'économie dans les* spectateurs. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2018b, pp. 117–138.

70 El proceso de independencia de la Nueva Granada respecto a España tiene lugar entre los años 1810 y 1819. Véase en relación con ello Hans-Joachim König: *Kleine Geschichte Kolumbiens*.- München: Verlag C. H. Beck 2008, en especial los apartados «Spanier, Kreolen und Indios» (pp. 51–59), «Wiedererrichtung der spanischen Herrschaft» (pp. 59–60) así como la introducción del capítulo «Großkolumbien (1819–1831)» (pp. 61–63).

71 Antonio Nariño junto con Camilo Torres Tenorio fueron figuras centrales de la Independencia colombiana. Nariño, además de prócer independentista, tradujo y publicó en 1794 la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, documento fundamental de la Revolución Francesa, por lo cual fue procesado bajo la acusación de alta traición, encarcelado y enviado al exilio, ya que dicho texto estaba prohibido en las colonias españolas. Antonio Cacua Prada: Prólogo. En: Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Coordinación editorial de Lia de Roux, Guido Tamayo y Ana María Rodríguez. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores 1993, pp. 7–20, aquí p. 9. Sobre aspectos biográficos de Nariño, véase Enrique Santos Molano: *Antonio Nariño. Filósofo revolucionario*. Santafé de Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A. 1999.

Prada señala que el *Correo Curioso* constituye el «segundo periódico neogranadino y [el] primero dirigido e impreso por particulares»,[72] ubicándolo entre el *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* (Manuel del Socorro Rodríguez, 1791–1797) y el *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* (Francisco José de Caldas, 1808–1810), cronología a la cual hay que agregar la *Gazeta de Santafé de Bogotá, Capital del Nuevo Reyno de Granada* (Anónimo, 1785), de la que solo se conocen tres números.[73]

En el «Prospecto» del *Correo Curioso*, del 17 de febrero, los editores se posicionan críticamente frente a la situación cultural del virreinato, especialmente de Bogotá, para precisar enseguida la labor que se propusieron mediante el periódico:

> Como no nos hallamos en la dura necesidad de enseñar ignorantes no tenemos que trabajar en la destruccion del imperio del idiotismo; antes bien ¡que alagüeñas son las ideas, que con los colores mas vivos nos representan el actual aspecto de esta ilustre Ciudad! La dulzura de los modales de sus habitadores, la docilidad de sus genios, la viveza de sus talentos, y su deseo insaciable de la sabiduria son, à la verdad, las disposiciones favorables, sobre que reposa nuestra empresa.[74]

En este íncipit se encuentra claramente formulada la dicotomía ilustración/ignorancia. Sin duda, su contenido constituye una aseveración irónica con respecto al estado cultural del virreinato, como se desprende de los demás números del periódico que se proponen a través de la creación de un sentimiento patriótico erradicar definitivamente la incultura con la finalidad de contribuir a la conformación de una futura patria. La lucha contra la ignorancia y la creación de conciencia sobre la necesidad de ilustración colectiva guían la empresa periodística. En este sentido, a continuación los editores, refiriéndose al lugar común —expresado en términos similares en periódicos ilustrados de otros contextos culturales— del beneficio que otras naciones han obtenido de los «papeles públicos», señalan: «Es bien conocida la utilidad de los medios, que facilitan la mutua comunicacion de

72 Antonio Cacua Prada: Prólogo, p. 7.

73 Mauricio Nieto Olarte: *Orden natural y orden social. Ciencia y política en el* Semanario del Nuevo Reyno de Granada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2007, aquí p. 53.

74 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Coordinación editorial de Lia de Roux, Guido Tamayo y Ana María Rodríguez. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores [1801] 1993, aquí p. 21. Véase asimismo la digitalización de los número originales del periódico que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Colombia: *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Santafé de Bogotá: Imprenta Patriótica 1801. https://bibliotecanacional.gov.co/content/conservacion?idFichero=127805 (Última consulta: 19.02.2022).

las ideas para la consecucion de la ilustracion de los hombres, y del engrandecimiento de un estado».[75]

Lozano y Azuola, tras referirse a los progresos que países europeos han logrado a través de las discusiones públicas y especialmente de los periódicos, sostienen que «[n]ada impide que nosotros los de este continente gozemos del mismo beneficio, y se trabaje con amor, y perpetuidad al fin laudable de nuestra totál ilustracion».[76] Por lo tanto, queda claro que la prensa era un factor indispensable de los debates públicos (y de las tertulias) y que ambas instancias se constituían como vehículos de la Ilustración y, por consiguiente, del progreso social. Los «papeles públicos» mediante los cuales se buscaba construir una opinión favorable a los intereses criollos, representaban el instrumento predilecto de este sector sociocultural para difundir la Ilustración con el fin de liberar a sus países (educarlos, formarles conciencia de lo necesario de la emancipación) y crear naciones propias.

Fruto de un pensamiento moderno basado en ideas de progreso colectivo a través del cultivo intelectual de los habitantes del virreinato, los editores conciben el propósito de su obra en términos de una escritura participativa, siguiendo una tradición de los *spectators* europeos, en la que todos aporten a la instrucción general: «[. . .] el objeto à que se dirige, y es el de estimular à todos, à que se comuniquen sus conocimientos, y luces, contribuyendo cada uno por su parte a la instruccion general, para perfeccionarse, quanto sea posible, en las artes, y ciencias».[77] La sociabilidad y la perfectibilidad representan dos de los ejes centrales de la visión ilustrada del ser humano que se difunde en las páginas del *Correo Curioso*. El afán de perfección social derivado de la necesidad de construir una nación independiente de la metrópoli, dada la situación desfavorable y excluyente que padecen los criollos, es el aliciente de un sentimiento patriótico: «el vehemente deseo de dar muestras autenticas de nuestro patriotismo, nos ha movido à propender al establecimiento del periodico».[78] Así, ilustrar a los compatriotas constituye un deber cívico (patriotismo).

El *Correo Curioso* es un auténtico representante de la producción intelectual y las ambivalentes circunstancias histórico-sociales del Virreinato de Nueva Granada en los umbrales del siglo XIX. Al igual que el *Papel Periódico* y el *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, el *Correo Curioso* reúne en sus páginas la

---

75 Ibid.
76 Ibid.
77 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 22.
78 Ibid.

contribución de los más importantes intelectuales de la Ilustración neogranadina.[79] En su programación ideológica un rol significativo lo cumple la divulgación de ideas relativas a la estructuración de una economía propia y autosustentable para conseguir construir una nación independiente.

El *Correo Curioso* contiene en sus páginas una gama de discursos tanto ficcionales (y ficticios) como factuales. Dentro de los primeros se encuentran fábulas, personificaciones, alegorías, diálogos, cartas, poemas, extractos de *spectators* españoles y narraciones con rasgos ensayísticos (recursos característicos del género *spectator*), mientras que en el segundo grupo, si bien se hallan cartas críticas, análisis (y valoraciones) de obras literarias, textos destinados a incitar el debate, censos poblacionales, avisos[80] y noticias, destacan especialmente los discursos económicos (ensayos). Así, al interior del periódico los textos ficcionales coexisten con los factuales de forma autónoma y complementaria, convivencia que, de acuerdo con el concepto de literatura de entonces e igualmente teniendo en cuenta la condición ancilar de los aspectos estéticos, determina la particularidad del *Correo Curioso* como periódico literario del siglo XIX. De igual forma, es preciso señalar que ambos tipos de discurso reflexionan en torno a la convivencia (operan en función de ideales nacionalistas), específicamente sobre la reestructuración de las relaciones políticas del Virreinato de la Nueva Granada, contexto en el cual un elemento esencial de estas cavilaciones lo constituye la relación problemática y ambivalente con la metrópolis europea.

79 Tanto los contribuidores como los suscriptores de esta prensa ilustrada, que constituyen la *intelligentsia* de sus respectivos contextos, son instancias importantes para tener una idea del campo cultural de la época. Silva estudia en el *Papel Periódico* las características sociales de este público. Así, la categoría de suscriptores en los periódicos de la Nueva Granada no solo se constituye como instancia fundamental de la vida de estos periódicos, sino que igualmente aporta indicios acerca de la cultura literaria existente y de qué tipo de público los leía; por lo tanto, de cómo se iba configurando un campo de lectores con determinadas características. Por este motivo, el rol desempeñado por los suscriptores en la prensa neogranadina es fundamental, pues contribuyeron económicamente a la creación de un espacio público de debate y de educación, es decir, siguiendo lo señalado por Ertler en relación a los *spectators* europeos, estos aportaron al surgimiento de una nueva forma de *Öffentlichkeit*. Renán Silva: *Prensa y revolución*, pp. 30–33; Klaus-Dieter Ertler: Moralische Wochenschriften. En: *Europäische Geschichte Online (EGO)*. 2012. http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/anglophilie/klaus-dieter-ertler-moralische-wochenschriften (Última consulta: 10.11.2020).

80 En los avisos publicados al final de cada número se anuncian ventas y compras de mercancías, entre las cuales, cabe mencionar, se incluyen esclavos, al igual que en los textos cubanos.

2.3 Economía y convivencia en el *Correo Curioso*

En conformidad con el pensamiento ilustrado, Jorge Tadeo Lozano y José Luis de Azuola y Lozano conciben la economía como una faceta de la vida social central e indispensable para reorganizar la convivencia en el virreinato. En el contexto político de la Nueva Granada las ideas de la fisiocracia desempeñaron un papel fundamental y sirvieron de base para el mejoramiento económico del reino así como para la conexión de su economía con los mercados internacionales. Santiago Castro-Gómez señala que para los fisiócratas la agricultura —considerando que la población se concentraba en el campo— era percibida como la principal fuente de la economía que debía constituirse en base del comercio y de la riqueza nacional, para lo cual el estado debía involucrar a los habitantes con el fin de fomentar el cultivo de las tierras y así transformar la agricultura en el principal sector del mercado interno, promoviendo igualmente las exportaciones. Por lo tanto, la sociedad debía pasar de una agricultura de subsistencia a una agricultura comercial, lo que significaba fortalecer los mercados internos y destinar los excedentes a las exportaciones. Sin embargo, todo esto implicaba también una serie de transformaciones: a la nobleza cambiar sus hábitos improductivos, al campesino la costumbre de producir solo para su subsistencia y al estado controlar la producción definiendo los productos de utilidad pública y monopolizando la distribución.[81]

De esta manera, en concordancia con la visión fisiócrata, la agricultura constituye uno de los temas capitales del *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil*,[82] periódico en el cual ya desde su denominación se anuncia que la economía será parte esencial de las reflexiones expuestas. Así, en relación con el título, específicamente sobre las áreas económica y comercial, el «Prospecto» plantea:

> En lo *Economico* se tendrá presente sobre todo la utilidad popular, y así procurando hacernos comprehender aun de los mas rudos, discurriremos sobre mejoràr el cultivo de los frutos de la tierra; y trataremos de Agricultura en todas sus partes: procuraremos el fomento y perfeccion de la industria, dando arbitrios, y recetas, para simplificar las operaciones mecanícas; y de otros varios puntos que conciernen à este fin. Ultimamente en

81 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, p. 250.

82 Castro-Gómez añade que una vez que la agricultura se ha comprendido como fundamento de la economía pasa a ser tema de reflexión filosófica de la élite criolla del virreinato (p. 251), de la cual —como queda expresado— formaban parte los editores del *Correo Curioso*. Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*.

> lo *Mercantil* daremos la idea mas sencilla del Comercio, sus calculos, sus problemas, sus recíprocas obligaciones, sus utilidades fixas, y las eventuales, la necesidad del dinero corriente, y la inutilidad del dinero guardado; y de tiempo en tiempo, publicaremos noticia exacta de los precios en varias Provincias, tanto de los generos de exportacion, como de importacion.[83]

Como fue anunciado, ciertos números del periódico, en forma de ensayos, concentran el tema económico y en ellos se despliega con mayor claridad la función que los editores estiman debe desempeñar la economía en la reorganización de las formas de convivencia del virreinato. Por tanto, se trata de establecer los fundamentos económicos para la naciente nación: cómo es su geografía, cuáles son sus riquezas naturales, cómo cultivar su tierra, etc.

En el número 17, del 9 de junio, titulado «De la necesidad del dinero corriente, y de la inutilidad del dinero guardado», se critica fuertemente el dinero que se estanca y no está en circulación, pues de este modo no representa un beneficio para la sociedad en su conjunto:

> Todo el dinero de una Ciudad, Provincia, y Reyno deben circular; sea en grandes, ò en pequeñas negociaciones. El dinero como la sangre en el cuerpo, vivifica y reparte à todos y à cada uno proporcionalmente el movimiento, y robustéz que necesita, para cumplir libremente la accion, que le toca como miembro de la Sociedad.[84]

Igualmente se reprueba la avaricia y el egoísmo como vicios que es preciso erradicar, ya que no contribuyen al progreso social. Así, se condena con dureza a quienes acaparan dinero:

> ¿Que se dirá pues de los que guardan el dinero? Lo uno que son amantes de la inacion; lo otro que son enemigos de su fortuna, y lo tercero inutiles individuos á la Sociedad. De nada sirve el dinero, sino para que andando de mano, en mano, se convierta en todas las cosas necesarias á la vida; y aplicables á la comodidad.[85]

Por lo tanto, considerando el llamado frecuente del *Correo Curioso* y de la prensa de otros contextos latinoamericanos a ser útiles a la sociedad (tal como los *spectators* en Europa), el pragmatismo aparece como la virtud que conducirá el progreso de las nuevas naciones. También vinculado con el dinero se establece una relación temporal y de antagonismo entre las sociedades prehispánicas y el ideal de progreso de la civilización durante el siglo XIX:

83 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 22.
84 Ibid., p. 87.
85 Ibid., p. 89.

> Si no teneis una total resolucion de exponer vuestro dinero al comercio, desde luego formad con los de vuestro modo de pensar, tímidos y avarientos, una poblacion como las de los Indios antes de la Conquista; llenos de óro, y desnudez; hambrientos, inciviles, barbaros. Las grandes sumas de óro, que ellos guárdaban, y enterraban, los hacía mas infelices, que todos los pobres del resto del mundo.[86]

Quienes no contribuyen a la economía del virreinato son ubicados en una temporalidad que se ha superado, en la que pese a haber habido riquezas suficientes para contribuir al desarrollo social, no se las supo aprovechar; características que para los criollos ilustrados representan, pues, el retraso. Así, el paradigma decimonónico de «civilización y barbarie» se interpreta a la luz de la construcción de una economía propia y eficaz basada en la idea de progreso y autosuficiencia. El progreso constituye la «felicidad» social que es necesario llevar a todos los habitantes del reino, sin considerar las diferencias culturales, pues lo importante radica en superar la situación de dominio político de España (y sus resultados nefastos en la miseria material, cultural y educacional) mediante la economía.

Asimismo se establece la relación entre riquezas y nación, ya que el comercio bien llevado será el factor que contribuirá a la nueva forma de convivencia que a través de naciones independientes y autónomas sustituirá a la colonial. Es labor de los patriotas velar por el desarrollo de la economía y promoverla, ya que se concibe como columna vertebral de la nueva sociedad que favorecerá diferentes áreas:

> Es una conseqüencia del amor á la Patria, y á los conciudadanos, el aumentar las riquezas, para que sirvan de pasto á las urgencias, de socorro á las necesidades, de aumento á las Artes, de estimulo al cultivo, de blanco á la comodidad, de objeto al Comercio, de equilibrio al público, y de resorte general à todo viviente.[87]

Así, de acuerdo al *Correo Curioso*, la economía también favorece la creación de pueblos cultos. Por lo tanto, para los editores es necesario desarrollar la economía, la que enseguida permitirá educar y cultivar al pueblo, el cual mediante el rol otorgado a la cultura se transformará en una sociedad ilustrada y libre. A su vez, el número 18, del 16 de junio, titulado «Lo que falta, y sobra en el Nuevo Reino de Granada», valiéndose de uno de los rasgos distintivos de los *spectators* que posibilita escenificar la sociabilidad, contiene una carta dirigida a los editores, firmada por un tal Severo Cortés, en la cual se establece la relación proporcional entre nivel económico y nivel cultural de una sociedad:

---

86 Ibid.
87 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 90.

> Así como el éstado de las nobles artes da á conocer el grado de opulencia, y riquezas de un pais, así tambien el de las bellas letras manifiesta claramente la civilidad, finura, y policia de un Reyno. Tan cierto es, que donde no se encuentran magnificos edificios, pinturas excelentes, celebres estatuas hay mucha miseria y pobreza; como que donde no hay Poëtas encantadores, oradores persuasivos, eminentes historiadores están los hombres en un estado de barbarie, y ferocidad poco distante del de las bestias.[88]

Nuevamente se recurre al modelo de «civilización y barbarie» para instrumentalizarlo y explicar, esta vez, la relación entre las artes y la economía. Los «poco distantes de las bestias» carecen de artistas por no haber sabido desarrollar una economía propia. La idea ilustrada de progreso degrada de su condición humana a quienes no participan de la civilización. Asimismo, el autor de la carta propone la creación de una *Academia de Artes*, cuyos profesores fuesen financiados por recursos provenientes de mecenas, respecto a la cual precisa:

> [. . .] el establecimiento de una Academia de artes, que puede llamarse mayorazgo de los pobres, pues es un manantial de instruccion, que asegura à generaciones enteras su subsistencia: si nos convencemos, de que las bellas letras son el correctivo mas seguro de aquellas pasiones odiosas, que deshonran el genero humano; y lo rebajan al nivél de las bestias mas feroces ¿faltarán entre nuestros conciudadanos, muchos que movidos por la piedad, y philantropia, destinen en su muerte algunas cantidades para tan laudables y piadosos objetos?[89]

Se plantea, pues, un vínculo de correspondencia entre artes y economía. La economía es necesaria para desarrollar las artes y «bellas letras», y estas, a su vez, con el tiempo permiten ilustrar y sacar de la pobreza a los pueblos y hacerlos autosuficientes (*mündig*). De esta manera, se producirá una relación proporcional entre el capital cultural y el económico.

Por su parte, el número 19, «Del cultivo del trigo», del 23 de junio, constituye un discurso que a la manera de un manual enseña cómo mejorar la agricultura del reino y destaca la importancia que este rubro puede llegar a desempeñar en la economía neogranadina, teniendo en consideración las favorables características geográficas y climáticas del territorio. La agricultura posibilitará, pues, el progreso de la Nueva Granada:

> En donde la fertilidad del terreno, asegura todos los años las cosechas de los frutos, como se ve generalmente en la extencion de todo este Reyno, es cosa digna de lastima, que no se apliquen los labradores á mejorarlos en todos los grados, de perfection que admite la agricultura. Se comería un pan delicadisimo, si se observasen con puntualidad, las reglas, que abraza la siembra de este utilisimo grano.[90]

88 Ibid., pp. 91–92.
89 Ibid., p. 93.
90 Ibid., p. 95.

Respecto al número 22, del 14 de julio, «Plan de una compañía patriótica de comercio», este, además de proponer los medios para desarrollar ordenadamente el comercio neogranadino, explicita ideas relativas a la función de las actividades económicas en el marco de la construcción de la nación. Recalca la necesidad de una compañía patriótica de comercio para Santafé de Bogotá y el beneficio colectivo que de esta se obtendría. Así, como el comercio es una actividad práctica que comprende muchas reglas y combinaciones, de las cuales depende el aumento de las riquezas individuales a través del movimiento de los caudales comunes, donde falle alguna de las partes habrá como consecuencia lógica un todo defectuoso.[91] Igualmente, teniendo en cuenta el alto nivel de desigualdad entre quienes poseen mucho o poco dinero y que esta institución promovería el beneficio común,[92] indirectamente se propone que su establecimiento favorecería en el fondo la nivelación social en la Nueva Granada. Este representa un aspecto importante de la concepción de la economía divulgada en el *Correo Curioso*, pues los editores abogan por llevar los beneficios del progreso económico a todos los habitantes del reino, independientemente de su condición social. En dicho sentido, pues, señalan más adelante que en el plan han considerado a las personas cuyos caudales no pueden mantener un comercio considerable, mientras que para los más pudientes exigirán fondos mayores, pues la finalidad consiste en enriquecer el reino en su totalidad.[93] El propósito último de la compañía radica, pues, en construir un país rico y en distribuir equitativamente la riqueza.

A su vez, «Discurso sobre el calendario rural del nuevo reyno», en la tradición del género de los almanaques, constituye una larga disertación sobre la agricultura, actividad que se estima «la primera de las artes y la mas util al genero humano»,[94] que se extiende entre los números 33 (29 de septiembre), 34 (6 de octubre), 35 (13 de octubre), 36 (20 de octubre), 37 (27 de octubre) y 38 (3 de noviembre). Considerando que el periódico es tendencialmente eurocéntrico, resulta interesante que en esta serie de textos se cuestionen los modelos europeos y, poniendo en marcha el desarrollo de una visión (criolla) americana «desde dentro», se abogue por instaurar un método propio para América Latina, particularmente para el Virreinato de Nueva Granada:

---

91 Ibid., p. 107.
92 Ibid., p. 110.
93 Ibid.
94 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 151.

> Es verdad que los sabios de Europa, principalmente en los tres últimos siglos, han escrito mucho sobre agricultura, considerando los tiempos y meteoros con relacion à esta arte; pero las reglas, que se establecen para aquella parte del mundo, no son adaptables a otras rejiones, donde es distinta la teoria, y distintos los fenómenos de la naturaleza. Si apurásemos demasiado las cosas, diríamos, que se necesitaba un metodo general de agricultura en cada Pais; pero mirando éste asunto con la mayor indulgencia se me confesará que la agricultura en general tine <sic> distintas reglas, en las diversas Zónas de la tierra, donde varían notablemente los aspectos del Sol, según la posición de la esfera.[95]

En estos textos se explica una serie de fenómenos atmosféricos en relación con la agricultura de la zona de Nueva Granada, actividad que se estima debe optimizarse y transformarse en el centro de la economía de aquella época. Se precisan *grosso modo* las ventajas del clima del virreinato frente a otros como los de Europa y se afirma que debido a la fertilidad exuberante de la tierra neogranadina es posible obtener de ella mayores beneficios y ganancias. El Virreinato de Nueva Granada constituye un terreno ideal para la agricultura y su economía mejoraría sustancialmente si se supiera explotar de manera óptima. Por lo tanto, esta disertación desde su especificidad en la economía se concibe en el fondo como un discurso útil al progreso de la nación. Cabe agregar que el discurso económico se asocia a un discurso que hoy se consideraría medioambientalista: proporciona detalles acerca de la flora autóctona que se cultiva, de los trabajos agrícolas y de los métodos para mejorar la tierra y su producción. Es posible señalar, entonces, que los conocimientos botánico-medioambientales se instrumentalizan y tornan económicos. En términos generales, se insiste en las ventajas de la fertilidad de la tierra que ofrece el clima neogranadino y se concibe la agricultura como actividad propia de naciones cultas e ilustradas.

En los números 39 y 40, del 10 y 17 de noviembre, se publica una carta dirigida a los editores (en la tradición de los *spectators* y como rasgo de la apropiación del género) con el título «Sobre lo util que seria en este Reyno el establecimiento de una Sociedad Economica de Amigos del País». Constituye un discurso crítico sobre la situación política del virreinato, del cual se desprende que el proyecto ilustrado en y de América Latina contempla lo económico no solo como una instancia central en la constitución de las nuevas naciones, sino además como el elemento que impulsará las independencias. Por lo tanto, detrás de estas reflexiones sobre la economía del virreinato se encuentra latente un pensamiento sobre la liberación.

Se insiste en la idea de que pese a la abundancia de riquezas existentes en el reino, no se le ha sacado el provecho correspondiente:

95 Ibid., p. 152.

> En todos tiempos se han tomado en este Reyno varias medidas para hacer felíces à sus habitantes, y por desgracia no han producido los favorables efectos de que eran capaces à pesar de la feracidad de sus terrenos, de la maravillosa variedad de sus temperamentos, de lo rico de sus minas, y de la abundancia de frutos preciosos con que le ha distinguido la naturaleza.[96]

Así, se establece una relación directa entre economía y felicidad,[97] la que, como se ha señalado anteriormente, en el vocabulario ilustrado de América Latina corresponde a un estado de equilibrio y bienestar social. Para conseguir la felicidad se requiere la contribución de una organización patriótica:

> Pero, así como no han correspondido los efectos en el tiempo anterior, sin embargo del esmero conque se intentó hacer florecer éste Reyno, es de rezelar suceda en adelante, sinó se establece un medio capaz de ello, qual es un cuerpo patriótico, que dedicado á la reforma de costumbres por medio de la buena educación, y á introducir el buen gusto de la industria, y de las Artes, pueda despues estender sus conocimientos y cuidados á los ramos indicados y á quantos se les presenten utiles a la Sociedad común.[98]

En el fragmento se indica indirectamente que los habitantes del virreinato fueron incapaces por sí solos (*unmündig*) de hacer surgir su propio reino por medio de la economía, razón por la cual es necesario establecer una institución que se encargue de ello. Es preciso dotar de *Mündigkeit* al virreinato y a sus habitantes para lograr una verdadera independencia de la metrópolis colonial:

> Para desterrar ésta perniciosa preocupación que reyna entre nosotros con tanto exceso, y hacen tomar á éste Reyno diferente semblante del que tiene, haciendo nacer en él, el gusto a las Artes, agricultura y Comercio; ¿qué otro médio podrá adaptarse mas eficaz, que una Sociedad de amigos del País que estimúle á la aplicación y destierre la preocupación? La esperiencia lo tiene acreditado en los países donde se establecieron; ellas han hecho felíces á los pueblos donde se fundaron, y han logrado hacer desconocidas la mendicidad y miseria.[99]

El pensamiento ilustrado será capaz de erradicar la miseria y de hacer felices a los pueblos. En concordancia con este ideario, arte, agricultura y comercio son

96 Ibid., p. 175.

97 En *The Spectator* la felicidad es tematizada, entre otras formas —y por solo mencionar los textos más conocidos al respecto—, en el marco de reflexiones civiles en el N° 261, [«Defence and Happiness of a married Life», Addison], del sábado 29 de diciembre de 1711, así como en conceptualizaciones sobre experiencias estéticas en el ensayo [«Pleasures of the Imagination», Addison] que se extiende entre los número 411 y 421 entre el sábado 21 de junio y el jueves 3 de julio de 1712. Joseph Addison/Richard Steele: *The Spectator*, vol. 3, pp. 514–516 y 435–482, respectivamente.

98 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, pp. 175–176.

99 Ibid., p. 176.

considerados al mismo nivel de importancia y utilidad para el surgimiento del virreinato (y consecuentemente de la futura nación) así como en aras de enriquecer a la población. El autor de la carta, que firma como «El Indio de Bogotà» (es decir, un «bárbaro» que aboga por el progreso y que precisamente por ello tiene voz en el periódico), también critica que pese a la alta calidad de las materias primas, no haya quienes las elaboren adecuadamente para conseguir una exportación productiva. Por esta razón, se necesita que los habitantes aporten a la utilidad colectiva, para lo cual es preciso llevar la instrucción a todos los segmentos sociales: «La enseñanza pública en toda clase de obrage, se debería dirigir principalmente á evitar el gran número de hombres y mugeres ociosas que abundan en todo el Reyno. La caridad bien ordenada hace del proximo necesitado una persona util á sí, y al público».[100] Nuevamente el pragmatismo se pone en primer plano y se relaciona con la «felicidad pública». Las convivencias felices, de acuerdo con el pensamiento criollo ilustrado, son aquellas que han superado la *Unmündigkeit* derivada de las culturas indígenas y de la situación de colonialismo europeo. En este sentido, cabe agregar que la socialización constituye el proceso de llegar a ser *mündig* en un determinado grupo humano y que los criollos neogranadinos intentan, precisamente, refundar la socialización: instauran una *Mündigkeit* y ritmos específicos neogranadinos.

Santiago Castro-Gómez reúne opiniones de algunos criollos respecto a la fundación de dicha Sociedad Económica, las cuales coinciden en señalar que esta permitiría superar el ocio y la miseria que asolan el virreinato.[101] En este contexto llama la atención su referencia a Jorge Tadeo Lozano, cuyo juicio al respecto estima como el más atinado y a quien considera autor del texto recién comentado.[102] Señala que Lozano toma de los fisiócratas ideas sobre la agricultura y luego estima que su fomento debe acompañarse por el comercio, para lo cual propone la compañía patriótica de comercio, la que elevaría al comerciante a la categoría de profesional. Así, la Sociedad Económica debía contribuir a dignificar los oficios despreciados por la nobleza y promover socialmente la valoración del trabajo productivo.[103]

100 Ibid., p. 180.

101 Mientras para Manuel del Socorro Rodríguez la Sociedad Económica de Amigos del País debía encargarse de desterrar la pobreza, el ocio y la mendicidad, para Diego Martín Tanco debía extirpar la ociosidad y fomentar la población económicamente activa, pues en su opinión «un país de vagamundos lo será siempre de pobres». Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, p. 256.

102 Al igual que con esta carta, en los *spectators* europeos muchas veces quedaba la duda respecto a si las contribuciones provenían efectivamente del público o bien si eran escritas por los mismos editores de los periódicos.

103 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, p. 257.

Por su parte, el «Discurso sobre el medio mas asequible de fomentar el Comercio activo de éste Reyno, sin perjuicio del de España», que comprende los números 41 y 42, del 24 de noviembre y 1 de diciembre, corresponde al texto ganador de un concurso convocado por el periódico (se escenifica así una sociabilidad, aunque su autor se desconoce) y contiene —también al estilo de los *spectators*— un lema tomado de las *Geórgicas* de Virgilio: «¡O fortunatos nimium, sua si bona norint Agricolas . . . [!]».[104] El «Discurso» deja entrever en primera instancia una relación condescendiente con la metrópolis en cuanto se busca conseguir la autonomía financiera, pero sin entrar en conflicto con la administración colonial.

Antes que nada se reflexiona sobre cómo mejorar la calidad del comercio y de la vida de los neogranadinos:

> En efecto, son incalculables las ventajas, que resultarían à todos, si se lograra establecer el Comercio activo en este Reyno, en donde apenas se conoce hasta ahora el pasivo, y de necesidad, que es tan precario que lejos de enriquecernos, y aumentar con utilidad el número de nuestros compatriotas hace decaer la agricultura, la industria, y la población; obligando à los miserables vestigios del genero humano, que aquí se encuentran á llevar una vida vagamunda, y holgazana, no pensando en multiplicarse, por no dejar à sus hijos la triste herencia de la pobreza, y abandono.[105]

Enseguida, además de insistir tanto en el tema de la abundancia de los recursos naturales (materias primas) y de la feracidad de la tierra como en el de la pereza de sus habitantes, se establece un plan para el desarrollo de una Sociedad Económico-Mercantil que active el comercio en el virreinato neogranadino. Finalmente se indica que Nueva Granada en comparación con Nueva España se encuentra en un estado de pobreza absoluta, abandono e inacción que la conducirán a su ruina;[106] consideración reveladora, pues funge como autopercepción y crítica a la desigual administración económica de España sobre sus colonias, por lo cual es posible pensar que se busca no solo la forma de poner en marcha la propia economía, sino también cómo independizarse de la metrópolis, ideario que se difunde solapadamente, puesto que cuando se habla bien del monarca[107] y de no perjudicar a España es preciso considerar que los editores tuvieron que obtener un permiso oficial para llevar a cabo su empresa periodística que solicitaron en la Secretaría General del Virreinato de Nueva Granada.[108] Por lo tanto,

104 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 185.
105 Ibid., pp. 185–186.
106 Ibid., p. 192.
107 En el «Prospecto» anuncian que publicarán contribuciones que «guarden el debido decoro à la religion, al Rey, y à las leyes patrias». Ibid., p. 22.
108 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 8.

en el *Correo Curioso* existe una relación ambivalente con España: por un lado, se busca crear una economía fuerte y autosuficiente que obviamente independice al virreinato y, por otro lado se pide respeto al rey y no dañar la economía metropolitana (como se sabe, las colonias constituían —por lo menos en gran medida— el soporte económico de las metrópolis).

El *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá* cesa de publicarse, tras numerosos llamados al final de cada número solicitando suscriptores y tal como se expresa en una suerte de colofón,[109] debido a la falta de recursos financieros,[110] un final inesperado a la manera de los *spectators* europeos. Por consiguiente, la mala economía que se combatía a través de sus páginas impide la continuación del proyecto periodístico, y obstaculiza así que se siga cultivando y perfeccionando el Virreinato de Nueva Granada. Asimismo se puede señalar que la idea de *Mündigkeit* contenida en el *Correo Curioso* siempre es una instancia incompleta porque en el proyecto de sociedad que presenta faltan «negros» e «indios», cuyas culturas se sacrifican en aras del progreso. En este mismo sentido, la exclusión se manifiesta textualmente en las suscripciones (debido a las cuales fracasó el periódico), ya que los suscriptores eran únicamente criollos ilustrados y no había entre ellos —por lo menos de forma explícita— integrantes de las culturas subalternizadas del virreinato, a quienes de esta forma se dejaba fuera de la lectura y por tanto del acceso al modelo de convivencia propuesto.

2.4 Bellas letras en el *Correo Curioso* o sobre patrias, duendes y ermitaños

En los textos ficcionales del *Correo Curioso* se concentra un conjunto de formas literarias propias de los *spectators* europeos que permiten reflexionar sobre las características de la convivencia en el Virreinato de Nueva Granada y sobre la posición de la literatura en esta sociedad. Se trata de un grupo de rasgos del género espectatorial que se encuentran desparramados en las páginas del periódico y que se funcionalizan de acuerdo con los propósitos de sus editores.

En correspondencia con el sentimiento patriótico que mueve el proyecto del *Correo Curioso*, en sus números 2 y 3, del 24 de febrero y 3 de marzo, se publica el texto «Exhortación de la Patria» —a cuyo título inmediatamente,

109 Cf. Ibid., p. 210.
110 Igual suerte corre el *Papel Periódico*, pues por falta de suscriptores debe suspenderse. Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 52.

según el modelo europeo, sigue el lema «Infelix sum ego, si dignam traducere vitam despicitis . . . »—[111] que corresponde a una personificación de esta.[112] La Madre Patria (España) se dirige a sus hijos (los patriotas) y los llama a serle útiles (la utilidad es un valor importante en la época que también se canaliza en los *spectators* europeos), es decir, a prestar sus servicios tanto al imperio como al bienestar colectivo de la colonia:

> No soy capaz de persuadirme, que vuestra conducta, hijos míos, me sirva de horroroso deslíz acia la infelicidad. Tengo bien fundado derecho para exigiros, en toda su extension, el cumplimiento de mi voluntad, que no se dirige al fin de verme lisongeramente obedecida, sino al objeto digno de mis ancias, qual es vuestro aprovechamiento. A vuestras peculiares madres las amais, y seguis sus preceptos; necesaria conseqüencia es que à la comun la obedezcais, y tengais una sumísa deferencia à sus avisos. Esto tengo de mas para obligaros, que no por el espacio de pocos meses, sino por todo el curso de vuestra vida, os llevo en mi seno, y os formo à costa de mi sangre hombres perfectos, y hábiles para la vida, que os he dado, y os conservo.[113]

En este texto se personifica la voz de la metrópolis dirigida a las colonias y se recalca que el bienestar de esta se manifestará como consecuencia natural en la felicidad pública de la Nueva Granada. Se incita, entonces, a los criollos a orientar su comportamiento en conformidad con el ideario ilustrado proveniente de Europa, el que en América se traducirá en el mejoramiento de la vida social. Un elemento importante de esta conducta deseada, que se solicita, lo constituyen los esfuerzos dirigidos a mejorar la economía, por ello la patria indica que si sus hijos buscan la felicidad y opulencia con nobleza de ánimo y constancia, si se dedican a proyectos serios de economía, comercio y policía, si estudian las ciencias que los hagan útiles a los demás hombres, si deciden afanarse en el trabajo, se cumplirán sin duda sus pronósticos beneficiosos.[114]

Elementos importantes de los enunciados por la patria son, pues, además de la economía y la política, las ciencias, que, como indica Castro-Gómez,[115] reemplazan a la teología y estudios abstractos y se orientan a establecer mediciones del imperio en aras de su productividad económica. Por lo tanto, los esfuerzos de los patriotas han de ir encaminados a conseguir la felicidad pública y a ser útiles a la colonia misma y al imperio.

111 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 25.

112 En el *Papel Periódico* también se publicaron personificaciones de la patria: «la patria nos mira», «ella está bañada en lágrimas», «se queja de nuestra indolencia», «levanta la mano y nos señala», «nos reconviene». Renán Silva: *Prensa y revolución*, p. 165.

113 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 25.

114 Ibid., pp. 25–26.

115 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*.

La patria, además de dirigir palabras relativas al respeto debido a la religión y a la Iglesia, se refiere *in extenso* al gobierno español:

> El *Estádo* es otro objeto de mi mayór atención. Yá sabeis, hijos mios, que és necesarissima á la condición humana la dependencia, y sujeción á las leyes. Y si recorreis con refleccion todas las naciones, que pueblan el vasto globo de la tierra, vendreis á confesar deliciosamente, que vosotros sois numerados entre los primogénitos de la Providencia, por vivir baxo la dirección de unas leyes tan sabias, tan fáciles, y tan suaves como las del Imperio Español. Vuestro Soberáno siempre condecorado con el mejor titulo de Padre, no extiende sus paternales cuidados á otra cosa, que á manteneros con la mayor harmonía y felicidad; Su gobierno està enriquecido con las qualidades mas sobresalientes de la equidad, y de la justicia.[116]

Este discurso, que corresponde a una loa al imperio, recalca a los criollos su dependencia del estado español y la lealtad que deben a este. En vista de los afanes independentistas de los criollos, pareciera que esta alegoría tiene por finalidad cuestionar el poder pretendido por la corona sobre ellos, pues cabe preguntarse qué sentido tiene un texto como este en un periódico dirigido por criollos que aspiran a la autonomía de la metrópolis. Pareciera que esta alegoría (recurso característico del género *spectator*) tiene por función manifestar de forma literaria lo que no puede ser dicho explícitamente, es decir, lo que en la época no era políticamente correcto. He aquí quizás la función de los textos literarios en la prensa del contexto preindependentista: expresar solapadamente aquello que no podía formularse de manera clara y directa. De forma más incisiva aún, la patria exige a sus hijos amor y obediencia al monarca, o sea, someterse a la política del imperio sin oponer resistencia:

> La nobleza de los talentos jamás hace lugar à su rival la bajeza: y por tanto dirigireis vuestra conducta, à amar al Soberano, como un hijo á su padre; á practicar sus leyes sin murmuración; y á contribuir á la conservación, y aumento del estado, con los justísimos derechos, que el ha fundado, no solo sobre el amor, que le debéis dispensar; sino también sobre la obligación, que Dios mismo os impuso, quando transmitió el podér, la justicia, y el imperio, en la persona de vuestros Reyes.[117]

Sin lugar a dudas, se trata de la escenificación textual de los problemas de convivencia que afectaban a un virreinato que deseaba dejar atrás su condición colonial y convertirse en la nación colombiana. Ficcionalmente se exponen diferentes instancias que participan en la vida social neogranadina. En la convivencia representada en el texto está claro lo que se puede hacer y lo que no, es decir, alegóricamente se manifiesta el control y el poder que está en

116 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 26.
117 Ibid., p. 27.

disputa en la Nueva Granada. La personificación de la patria como una madre que se dirige a sus hijos también incorpora la idea de la dependencia (*Unmündigkeit*); es una madre que procura mantener el estado de dependencia de sus hijos para que estos no superen su minoría de edad (que no crezcan). En este sentido, el *Correo Curioso* pone en escena una situación ambivalente: mientras en los textos sobre economía se aboga por conseguir la autonomía respecto de España desde el punto de vista comercial, en este texto ficticio se pide obediencia y lealtad al rey. La alegoría cumple en este caso la función de expresar indirectamente (entre líneas) determinados contenidos o bien lo contrario de lo que se señala.

La patria igualmente convoca a sus hijos a entregarse al servicio de la sociedad, instancia de la vida colectiva a la que caracteriza como un rico y diverso conglomerado de miembros y acciones:

> Este mutuo enlace de trato, vida, comunicación, auxilios, alimentos, placéres, trabaxos, idéas, pensamientos, é ilustración; á un mismo tiempo entre las jerarquías de los superiores, é inferiores; de los nobles, y los plebeyos; de los buenos, y los malos; de los sabios, y los ignorantes; de los ricos, y los pobres; de los propietarios, y los menesterosos: con el más hermoso órden de acciones públicas, y privadas; de mandos principales, y subalternos; de servicios reales, y personáles; de proyectos comunes, y particulares, de idéas originales, y serviles; de reglamentos económicos, y moráles: y para los mas altos fines de la conservación del público, y de los individuos del equilibrio entre los poderosos, y los debiles; de la defensa de los buenos contra los perversos; de la distribución de la justicia á los integros, y á los criminosos; y de la seguridad de las leyes para los tribunales, y el pueblo: en fin esta maravillosa organización para tantos usos, objétos tan varios, convinaciones tan diversas, resortes tan complicados, y efectos tan necesarios, os debe ocupar de una manera mas cumplida, que si solo pensaseis en vosotros mismos.[118]

La sociedad es escenificada como un gran espacio de convivencia en el que se despliega toda la riqueza y potencial humanos y con la cual los patriotas están obligados a colaborar en lugar de optar por el individualismo. La sociedad se caracteriza positivamente y en ella la recíproca solidaridad de sus miembros es parte consustancial de la vida del conglomerado.

Asimismo en este discurso se critican el egoísmo, el odio, la inhumanidad, los vicios, la mala fe, el escándalo, entre otros, pero el principal lastre es, no cabe duda, el ocio o la pereza:

> La inacción, ú ociosidad es una culpa, que la experiencia demuestra, ser un manantial de males gravissimos en la sociedad: escaséa los frutos de la tierra, amorteciendo infinidad de brazos capaces de trabajarla: es el cirujano impío, y temible, que yá corta las piernas, de los que podrían correr á las negociaciones; y ya echa abajo las manos de los

118 Ibid., p. 29.

> que podrían adelantar las manufacturas: es el verdugo, que ahoga la respiracion, de los que podrían enseñar las artes, y las ciencias; y es una fiebre lenta que poco, á poco va minando los mas solidos fundamentos de un Estado, hasta conducirlo á su total destrucción, y ruina.[119]

El ocio atenta contra la economía y, por lo tanto, contra la prosperidad del virreinato y del imperio español. Así, constituye una costumbre que es necesario erradicar definitivamente. Al respecto, Santiago Castro-Gómez precisa que las políticas económicas del estado exigían extirpar la ociosidad, promover el trabajo útil así como llevar a cabo la reforma de costumbres de acuerdo a una ética del trabajo y rendimiento.[120] En consecuencia, la transformación de las costumbres en la Nueva Granada no es moral (en el sentido en que lo conciben los *spectators* europeos que se rigen por preceptos católicos o protestantes), sino que la reforma en el virreinato atañe a aquellos hábitos sociales anclados en otra forma de convivencia que obstaculizan o frenan el avance económico y que son los que se debe erradicar en beneficio del progreso (dejar atrás la miseria) y de otra modalidad de convivir. Por lo tanto, por un lado, se busca reformar las costumbres para tener una buena economía y así alcanzar la felicidad pública del virreinato y, por otro lado, la literatura difundida en las páginas del *Correo Curioso* se pone al servicio del plan económico desarrollado por los Borbones para conducir a España a la modernidad (y de esta forma los criollos contradictoriamente divulgan en su prensa un programa económico mediante el cual, como ya se vio, pierden sus privilegios frente a los demás grupos americanos de la Nueva Granada).

Así, de acuerdo con la argumentación de la patria, la felicidad social se logra ante todo por medio de la economía, la que se presenta como instancia central para construir buenas bases sociales, pese a que también recalca la importancia de otros factores. La patria señala a sus hijos que el ser humano, tras superar los óbices, debe preocuparse por los medios para alcanzar su felicidad, los que en una sociedad deben conducir a su abundancia. Les interroga si aún se hallan en una infancia (*Unmündigkeit*) que les impida conocerlos y adquirirlos, tras lo cual les indica que estos son la agricultura (madre de la felicidad de los hombres que les proporciona terrenos fértiles para enriquecerlos), las artes, la policía y la moral.[121] El progreso se consigue por medio de estos elementos, es decir, a través de la economía, la cultura (lo simbólico) y el orden social, instancias que permitirán alcanzar una convivencia ordenada. Asimismo se insiste

---

119 Ibid., p. 30.
120 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, pp. 157 y 160.
121 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 31.

en la feracidad de la Nueva Granada y en lo beneficioso que resultará la agricultura para la modernización del reino. El ocio, en cambio, atenta contra el tipo de convivencia que estos discursos fomentan entre sus lectores.

De esta manera, en el texto la ficción alegórica se pone al servicio de un ideario y de un plan económico para el Virreinato de Nueva Granada. La patria como instancia de enunciación diserta sobre los beneficios que una buena economía, junto a otros elementos, aportará al reino e instruye a sus hijos sobre el camino para conseguir la prosperidad social. La economía unida a las artes y a la policía traerán consigo la *Mündigkeit* y, por consiguiente, la felicidad.

Así, la «Exhortación de la Patria» a través de una instancia alegórica con rasgos ensayísticos reflexiona, en forma ambivalente, en torno a la situación de colonialidad y a la necesidad de independencia económica del Virreinato de Nueva Granada. Al mismo tiempo esta ficción no solo opera como «prólogo interno» que posiciona el *Correo Curioso*, sino también traza directrices ideológicas que se manifiestan de diferentes formas en otros textos del periódico.

Igualmente en la tradición de los *spectators* europeos se encuentra el diálogo publicado en el número 4 del 10 de marzo. «Conversación I. De Monserrate, y Guadalupe» corresponde a un particular coloquio entre estas dos montañas tutelares de Bogotá acerca, principalmente, de la vida social en el Virreinato de Nueva Granada. Como expresan los editores en la introducción al texto, se trata de un apólogo o fábula en la cual las montañas personificadas reflexionan sobre las características de la convivencia que observan en la ciudad.

El coloquio de los cerros, que consta fundamentalmente de opiniones sobre la situación moral de la Nueva Granada, ficcionaliza a estas montañas como testigos de la sociedad neogranadina:

> *M*. Toda la noche me ha tenido Vd. Amigo Guadalúpe con cuidado, por que lo he estado oyendo dár muchos suspiros. *G*. Ay! Amigo! No solo he suspirado, sino que tambien he derramado muchas lagrimas: Santafé! Santafé . . . *M*. ¿Tiene Vd. algun pronóstico fatal de desgracia que pueda sobrevenír à esta Ciudad? *G*. Pronósticos?. . . Me admiro que Vd. juzgue ahora por lo mas extraño: las profecias requieren un espiritu muy elevado: Yo no lo tengo, y para aflixirme, basta lo que estoy viendo.[122] Santafé! Santafé. . .! *M*. Yo también lo estoy viendo todo, y nada me hace novedad; antes bien estoy contento de ver à

---

122 La alusión a los pronósticos remite a la recepción del género de los almanaques en la Nueva Granada, y en este juicio de alguna forma se expresa la superación de los almanaques por los *spectators*, ya que el narrador privilegia la información de actualidad (lo que indica estar observando). Referente a la transformación de los almanaques en *spectators* en España, véase Fernando Durán López: Del tiempo cíclico al tiempo histórico: evoluciones e intersecciones entre almanaques y periodismo en la España del siglo XVIII. En: Hans Fernández/Klaus-Dieter Ertler (eds.): *Periodismo y literatura en el mundo hispanohablante: continuidades – rupturas – transferencias*. Heidelberg: Winter Verlag 2020, pp. 15–46.

> las gentes que comienzan à aplicarse al trabajo, a la instruccion, y al buen gusto: principios son estos, que le aseguro à Vd. que dentro de algunas decadas de años, pondrán la Ciudad tan gigante como nosotros.[123]

En la introducción al diálogo cobra importancia la contradicción entre las apreciaciones de los cerros sobre la situación de Bogotá. Mientras en opinión de Monserrate en los bogotanos figuran valores tales como la laboriosidad, la instrucción y el buen gusto (ideales provenientes del pensamiento ilustrado que forman parte del deseo de los editores), Guadalupe, en cambio, lamenta la miserable forma de vida que llevan los colonos y el deterioro de sus hábitos (lujo, moda, pecado):

> *G.* Si Señor, y tengo muy graves fundamentos, para lastimarme de su actual situacion. Tantos abusos, que no se sabe quien diablos los introdúxo aquí, para que acabaran con este pobre lugar: antes, ahora há ochenta, ò cien años; ha !era una maravilla Santafé! [. . .]: pues esta Ciudad debió seguir los pasos que llevaba, ahora ha ochenta años; y no que como pupílo desagradecido, los ha torcido de manera que nunca llegará á la gloria, que yo acá para mí me figuraba. Las costumbres; modestia en mugeres, y hombres; miedo de pecar, eran grandes: luxo, ni noticia: devocion, que cundia [. . .]. Todo ha desaparecido, como la sál en el agua, y no ha quedado ni memoria.[124]

Guadalupe explica la razón de la degeneración de las costumbres como consecuencia del incremento poblacional de Santafé de Bogotá, ya que este impide gobernar adecuada y cuidadosamente a la gente, situación que Monserrate refuta.[125]

Monserrate se posiciona claramente como defensor del *statu quo* de la Nueva Granada, y así este diálogo-fábula encapsula las opiniones encontradas de los críticos de la situación colonial (hay que considerar también la influencia de los funcionarios españoles que divulgaban el ideario Borbón) y de los defensores de esta. Los cerros que han estado siempre protegiendo a la ciudad son los personajes idóneos para expresar los juicios de un sector criollo disgustado con las nuevas reformas políticas que han afectado el modo de vida privilegiado que estos llevaban. No obstante, y finalmente, ambas montañas parecieran estar de acuerdo en lo desfavorable de los cambios, que tanto han perjudicado el modo de vida de la Nueva Granada y que pueden continuar degenerando la convivencia. La crítica de las costumbres constituye en el fondo una crítica de la convivencia:

---

123 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 33.
124 Ibid., p. 34.
125 Ibid., pp. 34–35.

> [*M.*] El remedio que se debe aplicár à este contagio han de ser lavativas, y no purgantes. [. . .] Yo me alegro de que se vayan conociendo en la Ciudad estos vicios como enconosos, para que luego se resuelvan à exterminarlos: que todo no se puede hacer à un tiempo. *G.* Me avengo con el partido de Vd, si es cosa que no veamos mostruosidades <sic> de aquí à poco tiempo.[126]

De la argumentación de Guadalupe se desprende que antes todo era mejor. Los nuevos habitantes han introducido costumbres nocivas que antes no existían. Pareciera ser que mediante la ficción los editores culparan la presencia de los españoles que han destruido las buenas costumbres que fueron instauradas por los criollos.

Asimismo en estos diálogos es importante la visión, o más exactamente, el acto de mirar. En este sentido, la fábula constituye una suerte de texto panóptico (busca controlar las conductas de los habitantes) y de formación de sociedad en cuanto se mira para controlar y así generar una nueva forma de convivencia. Los editores pretenden estimular nuevas costumbres y de esta manera contribuir a la renovación de la sociedad. Las costumbres de los neogranadinos hay que mantenerlas a raya y no degradarlas con aquellas traídas de España, pues únicamente de este modo se mantendrá una buena convivencia o bien se la mejorará. A los habitantes del virreinato, por un lado, se busca liberarlos del yugo colonial y, por otro lado, disciplinarlos en conformidad con el ideal de vida de los criollos. Las costumbres criollas son las buenas, las de los demás grupos (españoles, mestizos, negros, indios) son vicios que es preciso erradicar. Por lo tanto, cabe suponer que tras este discurso que toma una forma moralista se encuentran latentes ideas relativas a un distanciamiento étnico. Los cerros tutelares de Santafé de Bogotá se convierten, consiguientemente, en voceros del ideario ilustrado de los editores del periódico y expresan, por una parte, el resguardo de las costumbres basadas en las normas de convivencia de los criollos que se ven amenazadas por las de los intrusos y, por otra parte, el deseo de renovación de estas. Se escenifica, entonces, por medio del diálogo de estas montañas, y en la tradición de los *spectators*, una disputa acerca del mejor modo de convivir en el virreinato.

El número 8, del 7 de abril, corresponde a la «Carta de un Duende» mediante la cual el *Correo Curioso* se inscribe en una constelación de textos espectatoriales españoles y latinoamericanos que recurren a esta figura de ficción (*El Duende Crítico de Madrid*, *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*, *El Duende de Santiago*, *El Duende de Buenos-Ayres*, etc.). La intención al utilizar la figura del duende concuerda en cierta medida con el empleo de los cerros en la fábula anteriormente comentada, en el sentido de la importancia atribuida a la visión:

126 Ibid., p. 36.

el duende ve y curiosea a su antojo sin ser percibido, es decir, una intención panóptica se esconde tras este ser fantástico que por antonomasia se esconde.

En el íncipit de la carta que el duende dirige a los editores del *Correo Curioso* —y que corresponde a su autorrepresentación— afirma brindarles protección ante los envidiosos que intentan socavar su empresa periodística:

> M. SS. mios: doy á Vds. la enhorabuena por la empresa á que se han dedicado; pero, Amigos ¿que fuera de Vds. Si yo por una inclinación irresistible no me resolviera á protegerlos? ¿Cómo podrían libertarse de los muchos Zoylos, que los perseguirán, y que por una vergonzosa envidia, ò por fines particulares mas detestables intentarán destruir el credito de sus personas, y el de su Correo?[127]

El duende, que señala que sus compañeros lo apodan «el filósofo», que afirma haber sido profesor de Sócrates (de mención frecuente en los *spectators* europeos) y que firma su carta como «*El Duende Hhilosopho*», ofrece su ayuda y asesoría a los editores del *Correo Curioso* informándoles acerca de las opiniones del público para que el periódico marche en óptimas condiciones.[128] Enseguida, siguiendo el prototipo de los *Duendes* europeos, les cuenta una historia basada en una conversación que escuchó en una casa en la que se introdujo de forma invisible.[129] Se trata de una tertulia en la que se encuentran diferentes personajes y en la que un petimetre neogranadino desea hablar sobre las banalidades de la moda (típicos rasgos espectatoriales). En este contexto aparece un ejemplar del *Correo Curioso* que alienta el diálogo de los contertulios:[130]

> Estaban en ella en buena tertulia y chachara un Viejo que pasa de setenta años, y parece espera vivir mucho más, según el cuidado, con que procura atesorar; una mujer, que aunque cincuentona, quiere pasar plaza de niña de quince, disfrazando sus canas y arrugas con el afeite, moños y compostura; un letrado de profesión que por medio de los titulos de la Universidad, encubre su profunda ignórancia, y una dama, que si no fuera tan preciada de hermosa, parecería bonîta. Hablaban de cosas diferentes, y puntualmente estaban disputando sobre ciarta <sic> jugada, que se acababa de hacer en el fusilíco en que se entretenían quando los interrumpió un fantasma apariencia de hombre, semejanza de mujer, y vilipendio de uno, y otro sexo: tal me parece que es un *Petimetre*. Este trahia en la mano un papél impreso; y habiendo tomado asiento con bastante trabajo, por que se lo impedia la mucha estrechéz de los calzones dixo: «Señores hay una gran novedad: en una tienda de primera Calle Real se dexa ver un caxon, sobre el qual está pintado un Serafin con gorro; y abaxo una concha con la inscripción: *Caxa del Correo Curioso*. Luego

---

127 Ibid., p. 51.
128 Ibid.
129 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 52.
130 Como se verá en el Capítulo 6, esta situación se repite en *El Duende de Santiago* en que se debate en una tertulia santiaguina acerca de este periódico chileno.

que ví esto, quise saber lo que era, y habiendolo preguntado, me contestó el tendero con este papél, que me costó medio real, y que todavia no lo he leido [. . .] [»].[131]

Los personajes de la historia contada por el duende leen el periódico y opinan sobre él, procedimiento metarreflexivo y metaficcional en cuanto el *Correo Curioso* es ficcionalizado y debatido por personajes al interior del mismo periódico. Así, cuando la cincuentona lee en voz alta para todos el «Prospecto» es interrumpida por el letrado quien respecto a la afirmación de que la ciudad de Bogotá está llena de sabios observa que aquello se afirma en sentido contrario e indica irónicamente que él no reconoce a nadie superior en tal aspecto.[132]

A continuación surge uno de los tópicos por antonomasia de la prensa espectatorial europea que es el de las modas, en torno al cual discuten los personajes de la tertulia neogranadina. El petimetre indica que estaría muy bien si en el *Correo Curioso* apareciesen noticias de todas las modas, que son un tema substancial, pues de ellas depende la civilidad y brillantez de un estado. La cincuentona, por su parte, asiente a lo que dice el petimetre y estima que las modas son el alma de la sociedad y la más digna ocupación del bello sexo, aunque no se nombren en el periódico. El letrado, a su vez, señala que él como sabio no se fija en cosas «sublunares» y que los pedantes autores del *Correo Curioso* por dárselas de sabios ignorarán cosas de poca importancia. Ante ello el viejo indica que las modas son más bien cosa de ninguna importancia porque significan la ruina y la polilla del caudal que ha costado tanto trabajo a los hombres de bien. La cincuentona y el petimetre se enardecen con este comentario, luego tienen un gracioso altercado sobre la importancia de las modas y terminan tratándose con insultos.[133]

Esta historia es narrada por el duende a los editores del *Correo Curioso* a manera de ejemplo (otro rasgo espectatorial) de la recepción que puede llegar a tener el periódico, y a partir de ella les aconseja:

Por este pasage, conocerán Vds. que la aceptación de su Correo depende del capricho, pasiones, ó humor de los que lo leen; y que lo que unos recibirán con agrado, otros detestarán como importuno: supuesto esto, no deben Vds. desvanecerse con los aplausos, ni desmayar por las impugnaciones, sino seguir constantes la carrera, que han principiado.[134]

El duende también les recomienda que si no encuentran público que colabore comprando los números (tal como efectivamente ocurrió), lo más razonable es

131 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 52.
132 Ibid.
133 Ibid., pp. 52–53.
134 Ibid., p. 53.

abandonar la empresa. De esta manera, entonces, la economía también se inserta en la ficción.

Por lo demás, el duende de esta carta no solo ve, sino que también oye, es decir, se escenifica como un *flâneur* o, más bien, como un ente plurisensorial. El texto, claro está, resulta a través de la recreación de diálogos una provocadora sátira sobre los posibles efectos del *Correo Curioso* en distintos tipos de lectores del virreinato. Sin embargo, esto también puede constituir un indicio de que el periódico no se dirige únicamente a los hombres cultos de la Nueva Granada, sino que aspira a llegar al máximo de lectores con la finalidad de educarlos a través de la divulgación del *habitus* del sector criollo, es decir, se trataría de un discurso literario fundamentado en una ideología del progreso que se propone la ilustración del virreinato. Asimismo la tertulia representa una instancia de sociabilización del saber contraria al elitismo de las universidades.

El número 11, del 28 de abril, contiene una carta dirigida a los editores y firmada por un tal Juan Chiquéro, en la cual se inserta además un poema. En la introducción a su carta el autor expresa el deseo de contribuir al desarrollo de las artes literarias en el virreinato en conformidad con las ideas expresadas en el prospecto del periódico. En este sentido, Chiquéro afirma:

> [. . .] desde mediados del Siglo pasado se há pulido tanto nuestra Nacion en la letra cursíva, y de molde, que puede asegurarse, que si no ha llegado al grado de perfeccion, de que es capaz, està muy cerca; pero también lo és, que poco ò nada se ha trabajado en manifestar al público el poder, è influxo de esta preciosa arte [. . .].[135]

Por lo tanto, el autor, si bien manifiesta la existencia de un desarrollo previo de la literatura en la Nueva Granada, también expresa una conciencia de la necesidad de hacer accesible este arte a todas las clases sociales y así contribuir a la educación de los demás habitantes del virreinato. De esta manera, la literatura se concibe —como se adelantó en el capítulo anterior— en función de la formación de una conciencia y sentimiento de comunidad nacional en los lectores.

El poema «Oda del arte de escribir», desde cuyo título se enfatiza la importancia que el autor atribuye a la literatura, está atravesado por diferentes motivos, el primero de los cuales es el ánimo y la inspiración que guía el acto de escribir y la evocación (e invocación) de la figura tutelar de Manuel del Socorro Rodríguez (considerado padre del periodismo en Colombia) para que encamine la escritura:

135 Ibid., p. 63.

¿Adonde incauto desde mi sosiego
Me conduce el afân? ¿De que sagrado
Espíritu me siento enardecido,
Que mi animo levanta y acalora,
Qual suele de repente
Brotár del Etna un igneo torrente?
[. . .]
Oh! ¡quien tuviera ahora
De un *Socorro* la citara sonora!
Mas tu, mi lira y placidos acentos
Propicio guia, ilustre *Patriota*,
Eleva tú mi verso, y desvanece
La sombra del temor que me embaraza.
Felíz yó, si à tu abrigo,
Del arte de escrivir cantár consigo [. . .].[136]

Enseguida el yo lírico loa los beneficios que es capaz de brindar la escritura literaria, la que estima debe estar al servicio de la sociedad. Así, considera que la literatura está estrechamente unida a la ciencia y que puede aportar considerablemente a la vida colectiva:

[. . .] De aquel arte sencíllo y admirable
Y de todas las artes el mas util
A la vida social [. . .].
Arte sublime! Llave de las ciencias!
Sin ti la sociedad un cáos fuera:
¿Qué sería del hombre sin tu auxilio?
¿Qué de su vida, y su fecundo ingenio?[137]

En otro momento del texto el sujeto lírico cavila en torno a la naturaleza de la poesía y a su capacidad de sobreponerse al paso del tiempo. Dirigiéndose a ella indica venerarla al considerar sus virtudes prodigiosas: se admira y pregunta a través de qué mecanismos se pueden combinar elementos estériles que una vez sobre el papel causan una impresión profunda y permanente en el pensamiento.[138]

Al finalizar el poema, el yo lírico vuelve a la relación de la literatura con la ciencia y esta vez recurre a la mención de científicos de talla universal, es decir, alude directamente a representantes del conocimiento científico que hace medible

136 Ibid., pp. 63–64.
137 Ibid., p. 64.
138 Ibid.

el mundo, el cual constituye una base epistemológica en la que se fundamenta el tipo de saber que difunde el periódico y también los textos literarios contenidos en él:

> Néwton calcúla: Néwton me ilumina:
> Su facultad activa y penetrante,
> Sus ideas abstractas . . . sus escritos
> Le hacen inmortal. Hérschêl escrive
> De su nuevo Planeta:
> La muerte destructora le respeta.
> ¡Poder de la Escritura! ¿como es fácil
> Que la sagáz razon à entender llegue,
> Por que tus muertos signos se transforman
> En lenguage eloqüente y expresivo;
> Lenguage, que aficiona,
> Que enternece, que anima y apasiona?[139]

Pero el hablante lírico no solo declara ser iluminado por el pensamiento de Newton, sino que también realiza un apasionado elogio de la literatura, de su capacidad de resistir el paso del tiempo y de su facultad de apoderarse del entendimiento humano. En este sentido, es posible afirmar que la «Oda del arte de escribir» constituye un texto metaliterario en el cual el sujeto lírico reflexiona sobre la esencia de la literatura, sobre sus funciones sociales y sobre sus potencialidades.

En el número 15, del 26 de mayo, se encuentra un nuevo texto en forma de carta dirigida a Lozano y Azuola titulado «El ermitaño a los editóres del *Correo Curioso*», que conecta así el periódico con el tópico espectatorial de la misantropía (como el título de Justus van Effen). La figura del ermitaño representa al que vive al margen de la sociedad y por antonomasia al que no participa de la convivencia (como ha reflexionado Roland Barthes en *Comment vivre ensemble*). Así, si el proyecto del *Correo Curioso* consiste en construir una nueva forma de socialidad, la presencia de un anacoreta en sus páginas implica una oposición a dicho propósito, por lo que resulta útil para enmascarar un ideario que conducirá a la reformulación de las reglas de convivencia en el virreinato.

El ermitaño comienza su discurso manifestando su conciencia de la responsabilidad del individuo para con la sociedad, concretamente de la utilidad que este debe prestar al colectivo:

> Muy SS. Mios: no extrañen Vms. que un Ermitaño se quiera mezclár en las cosas del mundo: todos los hombres estamos obligados à servir à la Sociedad con nuestros brazos,

139 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 65.

> con nuestros talentos, con nuestra industria, y en una palabra, del modo que sea posible; ningun estado, ninguna profesion nos exîme de esta ley universal. [. . .] Así, pues, aunque yó haya renunciado del mundo, no me contemplo como una planta parasita: he renunciado sus comodidades, pero no las obligaciones de un ciudadano: amo à Dios, el Rey y à la Patria, y deseo con todo mi corazon llenar estas obligaciones sagradas.[140]

Nuevamente se encuentra, entonces, la idea de que el hombre debe contribuir a la sociedad, la que cobra más fuerza esta vez enunciada desde de la perspectiva ficticia del que rechaza el contacto con la colectividad. El anacoreta, no obstante, destaca que pese a vivir aislado continúa comportándose como ciudadano y alude a su vínculo contractual con la religión, el monarca y la patria, la que pareciera en este texto aludir tanto a la metrópolis como al virreinato, es decir, al espacio imperial hispánico en su integridad.

A continuación, el ermitaño se presenta y explica su condición. Señala que tras recorrer con desesperación el mundo, su razón comenzó a dudar y decidió abandonar sus lugares queridos y retirarse a los montes. Indica que hubiera muerto de no haber sido socorrido por una fuerza mayor, la que con una dulce violencia permitió que las luces de la razón y de la filosofía entrasen en su alma. Asimismo menciona haber conocido textos clásicos (Platón, Séneca, Cicerón, Plutarco, la Biblia) y no haber procesado como debía el trato con el mundo.[141]

Desde la protección que su aislamiento le brinda puede establecer un contacto místico con la naturaleza y el universo, pero igualmente contemplar en calma los asentamientos humanos:

> Escogí para mi mancion una escarpada y elevadisima peña, en donde ningun mortál se atreve á penetrar. Aquí sentado sobre la inmóbil roca, veo formarse las tempestades á mis pies, y quando el horizonte se despeja, una espaciosa llanura sembrada de poblaciones, se presenta á mi vista. Abro unas veces el libro maestro de la naturaléza, contemplo sus maravillas, y adoro á su Autór [. . .].[142]

Luego expresa sus opiniones acerca de las preferencias que mueven a los hombres en la vida colectiva y critica su egoísmo e individualismo que deben ceder ante el bien común. Indica haber ido a un pueblo para ver más de cerca a los hombres, a quienes juzga insensatos por no buscar el beneficio de la vida comunitaria. Afirma que la dicha de cada uno de ellos está en la felicidad pública y que son como las ramas de un árbol: si su tronco se seca, todos mueren. Agrega que si todos los hombres conocieran y usaran esta verdad, las sociedades serían

140 Ibid., p. 79.
141 Ibid., p. 80.
142 Ibid.

el Jardín del Edén: con paz, abundancia y concordia.[143] Asimismo estima que si la felicidad pública se priorizase sobre los intereses individuales, se alcanzarían altos niveles de desarrollo social que se manifestarían en el fondo en la seguridad y en una buena economía.

El ermitaño se representa como una figura capaz de juzgar el sentido de la vida social desde la perspectiva que le ofrece su aislamiento, libertad y soledad: menciona que ha decidido alejarse voluntariamente de los hombres y se presenta como un individuo culto que vive en comunión con la naturaleza, punto de vista desde el cual valora en demasía la felicidad pública y condena el individualismo. Por consiguiente, en esta carta ficticia se tematizan no solo los beneficios que el ermitaño obtiene de su aislamiento en la naturaleza, sino también el punto de vista que este retiro le posibilita para contribuir a la convivencia. El ermitaño no ha sido excluido del colectivo, sino que él mismo ha optado por marginarse, y desde este posicionamiento juzga y sabe valorar la vida social; todo lo cual —no hay que olvidar— constituye una estrategia retórica de los editores en base a la conexión que establecen con un tópico de la tradición espectatorial.

A su vez, en el número 16, del 2 de junio, se incluye un poema que ensalza las labores editoriales realizadas por Lozano y Azuola y que constituye al mismo tiempo un aliciente para que continúen desarrollando sus actividades. En el texto, anunciado como «A los editores del *Correo Curioso de Santafé* tributa el siguiente elogio. E.P.M.M.D.L.F.», el yo lírico (que indica cantar con lira mal templada) considera el periódico una empresa heroica dirigida por ciudadanos patriotas, nobles y sabios, dignos de ser eternizados por la fama, que mediante el *Correo Curioso* aspiran a contribuir al bienestar público.[144] En lo que atañe a la ciudad de Santafé de Bogotá, concuerda con el prospecto de los editores en considerarla centro de las artes y la cultura:

> Santafé, si, no hay duda, que és el Templo
> Donde Minerva sacra há colocado
> El Trono de las ciencias. Ella supo
> Cautivar los ingenios. Se ha robado
> Todas las atenciones; y aun mas, que esto,
> Los inciensos de todo el Virreynato.
> ¿Será estraño, que ciña de lauréles
> Tantas sienes de Alumnos celebrados?
> Será estraño, que salgan de este Templo
> Los bellos resplandores de sus rayos?[145]

143 Ibid.
144 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 85.
145 Ibid.

Minerva, diosa romana de la sabiduría y de las artes, es quien se aposenta en Nueva Granada y quien guía el canto del vate en homenaje a los egregios patriotas. El sujeto lírico indica que si bien su numen es débil, cantará la gloria de la útil y sabia empresa de los editores, a quienes anima a continuar con su proyecto de vasto alcance:

Desde el Pastór humilde en su cabaña,
El Labradòr sencillo de los campos,
El Menestrál, Artista, el Negociante,
El Plumista, Estudiante, y el Soldado,
El Sabio, y el Curioso, y el que tenga
El empleo mas digno, y elevado,
Si pueden todos estos, sí, bien pueden
Hallár con vuestra idéa su descanso.[146]

El hablante resalta la importancia y complejidad de la empresa periodística del *Correo Curioso*, puesto que considera que esta consiste en llegar a diferentes segmentos sociales que componen el virreinato y en entregarles tanto diversión (descanso) como instrucción (*prodesse et delectare*). Si bien los editores aspiran a alcanzar un público amplio con sus ideas, este realmente no es mucho, ya que entonces —como ha sido indicado— pocos sabían leer.

Enseguida se mencionan nuevamente los beneficios y el progreso obtenidos en Europa gracias al conocimiento aportado por la intelectualidad de la época para llamar la atención sobre la necesidad que existe en América Latina de aceptar los aportes de intelectuales como Lozano y Azuola que contribuirían mucho a modernizar la vida en los virreinatos americanos:

A tantas sociedades como á Europa,
Academicos cuerpos ilustraron,
Se agregarán un dia los progresos
Del Alma, que á las ciencias les vais dando.
No tubieron mayor principio aquellas;
Y España mas feliz en este estado,
Al patriótico zelo debió siempre
Quanto se vé en la industria adelantado,
Quanto tienen las artes de sublime,
Y quanto, en fin, las ciencias trabajaron.
La América, por cierto, no debiéra
Seguir estas sus huellas, y sus pasos?[147]

146 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, pp. 85–86.
147 Ibid., p. 86.

Por último, el hablante lírico caracteriza otra faceta de la Nueva Granada e invierte su representación original: esta ya no es el aposento de Minerva, sino del ocio y del caos. En este contexto un periódico como el *Correo Curioso* contribuirá a civilizar el virreinato, pues una de sus finalidades radica en convertir a sus lectores en ciudadanos útiles a la sociedad, es decir, aspira a que estos aporten a la felicidad pública, la cual en la Nueva Granada era considerada principalmente de índole económica:

> La innaccion hasta aquí domina solo:
> Podrá sér, que ya salga de su cahós.
> Con vuestra grande empresa. Me parece,
> Que miro los progresos del trabajo.
> Seguíd sin temer nada. Yó aseguro,
> Sin lisonja de afecto apasíonado,
> Que vuestro Plán por util, no, no ceda
> A los mas eruditos semanarios.[148]

El poema, posicionado en una época en que los criollos son subalternos del aparato administrativo español, expresa el deseo de una nueva situación política para la Nueva Granada a partir de ideales sociales criollos que en principio se figuran como inclusivos para el resto de la población del virreinato. La finalidad del periódico, además de contribuir a poner orden en la «bárbara» Nueva Granada, consiste en educar civilmente a los neogranadinos para renovar las formas de convivencia del virreinato de acuerdo con esta visión de mundo y de la sociedad. Por lo tanto, este poema se integra en una empresa progresista que dará como resultado una década más tarde la fundación de una nación independiente del imperio español.

A su vez, el número 21, del 7 de julio, titulado «Discurso contra el egoísmo», constituye una nueva crítica al individualismo y una defensa del bien común. El texto reflexiona sobre los lazos que unen a los hombres en la vida social y sobre el sentido de la convivencia humana, consideraciones que deben ser situadas en el deseo de formación de nuevas unidades políticas. Así, la idea de comunidad es, pues, la que orienta estas reflexiones, y ya al comienzo se indica que los vínculos de los hombres son más fuertes si hablan la misma lengua, comparten las mismas costumbres, tienen las mismas leyes y se socorren con frecuencia entre ellos en casos de necesidad.[149]

Enseguida el narrador opone a esta forma ideal de convivencia el egoísmo, sentimiento que caracteriza, recurriendo al tópico espectatorial ya mencionado,

148 Ibid.
149 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 103.

como «la mas dañosa Mysantropia»,[150] y al cual personifica negativamente enrostrándole ser un prodigio mortífero, un monstruo venenoso, un crimen odioso, infame y nefando, una enfermedad que infecta los corazones sanos y nobles, que ha hecho su fortuna arrogándose el privilegio de la providencia (como Lucifer), que ha contagiado a las poblaciones más hermosas, y que, como un tirano, ha subyugado gente para destruirles sus ciudades, talarles sus campos y conducirlas a la confusión y al desorden.[151]

Luego el egoísta es blanco de sus críticas, el cual con su conducta no es inofensivo, sino que atenta contra el bienestar de la patria:

> [. . .] toda junta la perversidad de estos ingratos [Caín, Saúl, Herodes, etc.], no hace el equivalente equilibrio con la monstruosidad de un Egoista. Renuncia à la Patria con la innacion perpetua en que se adormése. Tiene à los vecinos de su casa en el concepto de enemigos para sitiarlos de mil modos: abomina las conexiones mas honrosas entre las familias: murmura de los gastos que tienen por objeto el comun beneficio: le irritan los pobres, los pupílos, los huerfanos: le incomoda el bien particular, y al bien público mira con suma indiferencia. [. . .] [¡Es] el peor delinqüente, que tiene el Universo![152]

La ácida crítica —que en el fondo es prospectiva en cuanto indirectamente apunta a la liberación respecto de España— tiene, sin duda, el propósito no solo de contribuir a conseguir en el futuro una nación en la cual los ciudadanos sean conscientes de sus obligaciones para con la sociedad y actúen consiguientemente en beneficio de la misma (es el deseo de un país), sino también de ahuyentar todo atisbo de interés que se oponga al bienestar común para de esta manera construir una sociedad ideal:

> [. . .] animados todos los verdaderos hijos de la Patria, à arruinar y à exterminar el Egoismo, algun dia se lograrán los efectos favorables de esta empresa, y serán tan admirábles à nuestros ojos, que se diga, con envidia de todo el mundo: vamos à vivir, y à alistarnos de havitadores, de una Ciudad donde todos son una alma, y un corazon, una sola familia, un solo interés comun, y una vida y conducta igual y sana, hasta lograr el timbre de ser el País de los hombres de bien.[153]

Por lo tanto, se trata de un discurso ensayístico-alegórico que tematiza las relaciones entre conductas que favorecen la convivencia y otras que mediante el individualismo la perjudican, y que en vista del deseo de reorganizarla hay que combatirlas. En la personificación que se ofrece del egoísmo, este sentimiento y conducta es considerado el peor de todos los males para la convivencia pacífica

---

150 Ibid.
151 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, pp. 103–104.
152 Ibid., p. 105.
153 Ibid., pp. 105–106.

y solidaria, la cual se estima indispensable para la construcción de las nuevas naciones, que es el gran deseo que subyace a estas cavilaciones. El egoísmo se opone, pues, a los principios rectores de la patria, mientras que la solidaridad, por su parte, es necesaria para lograr la modernización de la vida colectiva afectada por la pobreza, la ignorancia y la falta de privilegios de los criollos y otros habitantes americanos. Los ciudadanos construyen la patria por medio de una convivencia basada en una profunda conciencia del beneficio colectivo y mediante relaciones sociales solidarias.

Por su parte, en el número 26, del 11 de agosto, se recurre una vez más al tópico espectatorial de la misantropía en el texto «Reflexiones del hermitaño», firmado por la misma figura anacoreta, en el que se resalta la perspectiva del solitario que opta voluntariamente por no participar de la vida social con los hombres, aunque sí de otras formas de convivencia. Se trata de un monólogo del ermitaño que recuerda las ideas de Kant relativas a la minoría de edad de aquellas sociedades que no han accedido a los beneficios de la Ilustración europea. El personaje pareciera indirectamente debatir las reflexiones del filósofo prusiano respecto a la superioridad otorgada a las culturas clásicas de Europa junto con la comparación impertinente que de las culturas latinoamericanas se tiende a hacer con ellas, pese a que estas no tienen la misma edad y, por tanto, no poseen el mismo grado de evolución cultural. Está latente en estas cavilaciones la idea de atraso cultural de las sociedades americanas respecto a las europeas, es decir, la idea de no simultaneidad.[154] Así, juzgarlas con la misma vara le parece de sumo improcedente al ermitaño:

> Todas las cosas en este mundo tienen su infancia: los hombres, los Pueblos, la ciencia y la virtud. ¿Por qué, pues, nos hemos de avergonzar nosotros de no haber nacido mil años antes? ¿porqué no hemos de confesar sin rubor que estamos en nuestra primera edad? ¿Todos los pueblos cultos del mundo no han pasado por el mismo camino antes de llegár a su mayor elevación? Los Griegos que despreciaban á los otros pueblos, y que los trataban de barbaros, dice el Abad de Condillac, habian sido ellos mismos barbaros en su origen, ò mas bien salbajes errantes, que se alimentaban de bellótas, y se devoraban los unos á los otros, sin conocer mas leyes que la fuerza.[155]

A continuación el ermitaño parece seguir de cerca la idea de Kant referente a la «minoría de edad de la cual se es culpable», la que reformula en términos de «ignorancia de la que se es responsable». Una vez más se establece la oposición entre ignorancia y cultivo de la población, contexto en el cual el narrador expresa

154 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*.
155 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 123.

que la finalidad última de todos los esfuerzos desplegados por los ciudadanos debe ser la ilustración colectiva:

> De lo que deberíamos avergonzarnos es de no usar bien de nuestra infancia; de no conocer el verdadero estado en que nos hallamos: y de despreciar los medios que pueden conducirnos a una verdadera y general ilustración. Los que adquieren algunos conocimientos, los reserban para sí: y el que se atreve á comunicarlos, es con una mano trémula, porque la burla y el desprecio son el fruto de su trabajo [. . .] ¿O será, acaso, el [modo] que han adoptado los pueblos cultos de la Europa moderna?[156]

Por lo tanto, de acuerdo con estas reflexiones es preciso modernizar la Nueva Granada y ponerla a la altura de las sociedades cultas de Europa, propósito en el cual no solo el conocimiento, sino también el comercio son pilares fundamentales. De esta manera, comercio, Ilustración y modernización serán las instancias encargadas de favorecer la superación del estado de infancia en el que se encuentra el virreinato. Además, un rol destacado en el cultivo de la población neogranadina lo cumple la prensa, aunque el ermitaño se queja de que son los mismos habitantes del virreinato quienes se oponen a su propia ilustración:

> Nuestra decantada ilustración solo se manifiesta por la impresion de una Novena cada dos, ò tres años; y si se establece un papel publico para facilitar un medio poco costoso de comunicarnos nuestras idéas, en lugar de protegerlo y coadyuvar á su adelantamiento, se le ataca, se le convate, y se procura destruirlo [. . .].[157]

En este mismo contexto, el personaje realiza una apología de la labor editorial llevada a cabo por Lozano y Azuola en el *Correo Curioso*, y señala que si bien el periódico acaba de nacer, está en la infancia y por ello mismo es incapaz de ilustrar al reino en su integridad, su existencia es necesaria, aunque se lo puede criticar y corregir.[158]

Por otro lado, el ermitaño imputa a ciertos hombres cultos del virreinato no querer divulgar sus conocimientos y ponerlos al alcance de toda la población con la finalidad de ilustrarla. Se trataría, siguiendo a Castro-Gómez,[159] de criollos que han asistido a las universidades y que mediante el conocimiento principalmente científico adquirido en estas instituciones trazan una frontera con las castas de la Nueva Granada para de este modo mantener o bien reforzar la jerarquía social basada en motivos étnicos:

---

156 Ibid.
157 Ibid.
158 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 124.
159 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*.

> Nuestros Doctores se desdeñan de mezclar sus producciones con las de los que no tenemos pasaporte de sabios [. . .]. Se ofenden de nuestra ignorancia, y no tienen valor para enseñarnos; hacen lo que el perro del hortelano, callan, y no quieren que los otros hablen; de este modo siempre seremos mudos.[160]

Así, la Ilustración, de acuerdo con estas consideraciones, será la instancia encargada de permitir expresarse a los neogranadinos. Al proporcionarles los elementos para conseguir una expresión autónoma ellos podrán nombrar su propia realidad sin necesidad de recurrir a modelos foráneos, es decir, europeos. No obstante, la ilustración por la cual abogan los criollos es eurocéntrica y proclive a asordinar las voces de los desfavorecidos por las Luces. La Ilustración constituye esencialmente un discurso colonialista que no tiene por finalidad liberar a los oprimidos de sus cadenas, sino de entregar nuevas herramientas para reforzar la dominación. La superación de la *Unmündigkeit* es relativa en el contexto latinoamericano, particularmente neogranadino, ya que solo atañe a la situación de las nuevas élites criollas (pese a que aún continúan siendo excluidas del imperio y consideradas inmaduras por la monarquía) y no a la de los grupos subalternos dominados por estas (negros, indios, mestizos).

Por último, el ermitaño invita a reconocer con honestidad el grado de evolución social del virreinato para, a partir de esta base, encontrar el mejor camino que permita superar la infancia. Es precisamente tal autoconciencia la que posibilitará a la Nueva Granada salir del estado de inmadurez en que se encuentra, sin querer por ello igualarse a las naciones europeas. Un aspecto esencial en la conquista de la *Mündigkeit* neogranadina reside en la contradictoria aspiración a una ilustración masiva del virreinato, ya que se busca, por un lado, llegar a la mayor parte de los habitantes y, por otro lado, proteger y aumentar el poder que los criollos van adquiriendo:

> No nos alucinemos pues: no nos creamos gigantes sin haber sido hombres: confesemos sin rubor, que estamos en la infancia: reconoscamos nuestras fuerzas actuales, y hagamos buen uso de ellas; comuniquemonos nuestros pensamientos con franqueza: corrijamonos nuestros defectos sin amargura: y reuniendo nuestros votos, y nuestros conocimientos, formemos una masa de luz que nos conduzca á servir con amor y fraternidad al Soberano y á la Patria.[161]

Como fue señalado, el ermitaño es la figura que no participa de la convivencia con los hombres, característica que le otorga un «punto cero» desde el cual sostener su discurso, en el que desde la ficción del anonimato y del aislamiento

---

160 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 124.
161 Ibid.

critica con severidad la falta de cooperación con el *Correo Curioso*[162] y —pese a que los criollos quieren el poder— pone el acento en la necesidad de una ilustración masificada. Queda claro, entonces, que para este personaje únicamente la Ilustración es capaz de proporcionar los fundamentos para una convivencia sostenible, proyecto concebido para el Virreinato de Nueva Granada que en este caso —según el extracto citado, representativo del pensamiento de un sector criollo— no implica, por lo menos a corto plazo, la independencia de la corona española. No obstante, también se hace necesario, en primer lugar, sacar al reino de la ignorancia (y miseria) para preparar la reorganización de la convivencia postcolonial. Además, en estas reflexiones del ermitaño las comparaciones culturales (neogranadinos con griegos) así como las constantes referencias a la infancia no solo remiten a la noción kantiana de *Unmündigkeit*, sino también permiten desprender que la Ilustración otorga una voz propia a los americanos y que ser maduro significa superar la mudez y adquirir la capacidad de expresar con autonomía la propia realidad.

El número 32, del 22 de septiembre, contiene una carta con una traducción de Horacio, remitida a Jorge Tadeo Lozano y José Luis de Azuola y Lozano, titulada «Carta dirigida a los editores de este Correo» y firmada por un tal Joseph Tiburcio Lineros (alias el «poeta ramplón»). Si bien el autor de la carta expresa que lo mueve un afán autodidacta al traducir al insigne vate romano, también se debe entender que mediante su traducción —y en conformidad con el ideario del periódico— pretende darlo a conocer a sus compatriotas con el propósito de educarlos y elevar su nivel cultural. Así, a través de estrategias retóricas de *captatio benevolentiae*, introduce su traducción refiriéndose a posibles deficiencias de esta. Señala que quien emprende iniciativas superiores a sus capacidades si lo hace por vanidad es un loco altanero, mientras que si es por instruirse y sabiendo sus límites, sus defectos merecen ser tratados con indulgencia. Tal es el caso de su traducción libre de la oda de Horacio, autor de quien reconoce superioridad y cuyas bellezas, por tanto, es imposible imitar, por eso la calidad de su traducción no se condecirá con la del original y formará una idea inadecuada a quienes no estén versados en su lectura; no obstante, plantea que quien busca instruirse debe tener los mejores modelos.[163]

Los editores, por su parte, situando los esfuerzos del autor de la carta en un marco de ideas relativas a la construcción de las naciones beneficiadas por las Luces y celebrando su filantropía, toman posición ante sus palabras en una

162 Muy probablemente hubo comentarios ponzoñosos hacia el periódico y los mismos editores reaccionaron detrás de la máscara del ermitaño.
163 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 147.

nota a pie de página e indican que su traducción es expresión de un genio ilustrado que debe servir de ejemplo, y que las naciones cultas se han constituido como tales precisamente traduciendo y comunicándose obras, cuyo estudio ha permitido que las gentes se ilustren (como se manifiesta en sus pensamientos), ha enriquecido las lenguas e incluso ha hecho posible que algunos talentos realicen contribuciones a las artes y ciencias.[164] Por lo tanto, los editores ven con mucho entusiasmo la traducción de obras clásicas, ya que estas al aportar directamente al cultivo de los pueblos, facilitarán la ilustración generalizada del Virreinato de Nueva Granada, propósito del periódico y razón por la cual Lozano y Azuola fomentan que traducciones de este tipo se sigan realizando. La idea es durante este período preindependentista preparar a la población del virreinato para llevar a cabo más adelante la liberación.

Joseph Tiburcio Lineros, luego de dar a conocer su traducción, indica con respecto a sus próximos planes que si tiene éxito en el público con la oda de Horacio, traducirá luego poesía moral de los mejores autores latinos, ya que esta es instructiva civilmente.[165] Por tanto, su interés apunta de forma directa en servir a los propósitos políticos del periódico: contribuir a preparar mediante la difusión del conocimiento adecuado la creación de ciudadanía y, consiguientemente, de una futura nación. Así, queda claro que existe una selectividad de temas, es decir, un repertorio muy definido de contenidos sobre el que es posible publicar. De este modo, la literatura se pone al servicio de los ideales criollos y se le asigna una función política en el marco de la situación social del virreinato. En este contexto, pues, el autor de la carta señala que «[. . .] como amante de la literatura y humanidades serán éstos rasgos pruebas suficientes de mi afición a los buenos poetas, y de mi deseo de servir en lo que pueda al cuerpo literario de ésta Ciudad y demas del Reyno».[166] De esta manera, la literatura (según su comprensión de la época) se instrumentaliza en función de las necesidades políticas de la Nueva Granada. No obstante, una vez más aparece la cultura europea como modelo de evolución y superioridad cultural hacia el cual se deben orientar las sociedades americanas. Así, Joseph Tiburcio Lineros aporta a la cultura y literatura neogranadinas mediante una traducción de Horacio, modelo que debe servir de inspiración a los literatos del reino.

Por su parte, el número 38, del 3 de noviembre, referido —en el estilo de los almanaques— al calendario rural, contiene unas particulares décimas relativas al propio periódico. Es decir, en el marco de un discurso económico se integran

164 Ibid.
165 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 149.
166 Ibid.

textos literarios, los que son introducidos sin más justificación que esta: «Por no haver noticias suficientes para llenar ésta plana, incertamos <sic> las siguientes Decimas».[167]

Diversas joyas tenía
Un joyero, y no era necio;
Las daba al infimo precio,
Y nada se le vendia.
Vióle el Rey un cierto dia
Que iba a arrojarlas gustoso
Al mar; y dixo lloroso:
¡Que infelicidad ser Rey
Endonde es tan ruin la Grei
Catate un quento CURIOSO

Dedicóle al Papa Urbano,
Un libro, un mal Escritor:
Un Cardenal al autor.
Lo trató de loco insano.
El Papa tomó la mano,
Y dixo: el hombre Perito
Debe leerse todo escrito,
Por bueno ó malo que sea,
Si instruirse à fondo desea.
Catate un quento ERUDITO.

Un Gobernador decía
Por pregon, que a los mercados
Viniesen ya desplumados
Los pollos. ¿Qué sucedia?
Que todo pollo se hedía.
Mandó pues de uno á otro tropico,
En tono ya filosofico:
Que aunque Gallinazo, en suma
No le quitasen la pluma.
Ved ahi un quento ECONOMICO.

Tenia un Mercader su tienda,
Y estaba bien atibada:
Por fin con un camarada:
Se le ofreció una contienda,
Apela al Juez que lo atienda:
Dixo el Juez: pon cero al mil =
Señor. . . Las cuentas de Abril =
No hai grandes cuentas sin cero:
Pierdes Pleito Majadero.
Ved un quento MERCANTIL.[168]

Las décimas manifiestan un tono humorístico, agradable y sin grandes pretensiones literarias. Se proponen contar una historia jocosa en la que se encuentren los principios que guían la empresa periodística del *Correo Curioso*. Así, la primera de ellas alude al tema económico, la segunda a la Ilustración, mientras que la tercera y la cuarta retornan a lo económico. El autor de estas décimas no pareciera ser un vate de gran inspiración como Horacio, sino más bien un colaborador interesado en integrar sus reflexiones de manera amena en el ideario que rige el periódico (si bien no se precisa su identidad, parece tratarse de los mismos editores), aunque sí concuerda con el *dictum* del ilustre autor latino del *prodesse et delectare*. Como fue mencionado en el capítulo anterior, los textos literarios publicados en la prensa de esta época no poseen grandes aspiraciones estéticas, su afán consiste más bien en formar parte de un proyecto colectivo de educación nacional (o, en este caso, de la comunidad virreinal). Por lo tanto, este poema en cierta forma celebratorio del *Correo Curioso* (cada décima concluye con una de

167 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 173.
168 Ibid.

las palabras que lo titula) posee por finalidad contribuir de manera lúdica a la difusión de las ideas rectoras del proyecto periodístico: concientizar a los neogranadinos de la utilidad de lo económico y de la ilustración colectiva para construir tras la liberación del yugo español (1801 es el período preparativo) una nación criolla.

En el número 40, del 17 de noviembre, que contiene la continuación del texto destinado a impulsar la creación de una Sociedad Económica de Amigos del País, se publica el poema «Retrato de estos tiempos. Redondillas», el que constituye una mirada burlona, sarcástica y sobre todo amarga de la situación crítica que en aquellos días vive el Virreinato de Nueva Granada. El poema se presenta como la visión testimonial que un sujeto lírico dirige a «Fabio», autor latino (Fabius Planciades Fulgentius) que también aparece en los *spectators* españoles (*El Censor*, *El Regañón General*, *El Corresponsal del Censor*, *La Pensadora Gaditana*, *El Belianís Literario*):

> Mi Fabio, tengo de hacerte
> De estos tiempos el retrato,
> Con colores, que desato
> En un poco de agua fuerte.[169]

A continuación, el yo lírico introduce su balance de la compleja situación que asola la Nueva Granada:

> ¿De contradiccion conjunto,
> No te admira el mas triste hado;
> Llamarse SIGLO ILUSTRADO
> Y el EGOISMO en su punto?
> ¿No es cosa que hiciera hastillas
> A mil buques de una armada;
> La aplicación decantada,
> Y las ciencias en mantillas?
> ¿No causa grande afliccion
> Oir de momento, en momento,
> Hay mucho adelantamiento;
> Y las Artes en embrion?
> ¿No te mueres, observando
> Entre los monstruos el peor;
> Clamár de la patria amor,
> Y la embidia dominando?[170]

169 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 180.
170 Ibid., p. 181.

Concretamente el hablante formula, además de una crítica directa del mal estado de la ciencia y del arte en la Nueva Granada, su visión de la Ilustración, según la cual este movimiento de ideas es incompatible con valores individualistas como el egoísmo y la envidia (condenados a lo largo de todo el periódico), los que unidos a la ignorancia actúan contra la patria. Los beneficios de la Ilustración se consiguen solo sobre la base de principios radicalmente opuestos al individualismo como la solidaridad y la sociabilidad, los que servirán —de acuerdo con los objetivos del *Correo Curioso*— para masificar la educación en el virreinato y conseguir a su debido momento la independencia respecto de la metrópolis, por lo menos en el plano económico. En esto radicaría, pues, el amor a la patria, noción que en el periódico se escenifica con muchos matices, considerando por ejemplo la alegoría en que esta habla a sus hijos.

Enseguida el hablante comienza su ácido juicio contra el doble estándar y el deterioro moral que se vive a diario en el virreinato:

> ¿No son cosas espantosas,
> De arrancarse las guedejas;
> Ver las mozas como viejas,
> Y las viejas como mozas?
> ¿De colera no te encrispas,
> Quando ves correr parejas
> Las inocentes abejas
> Con las picaras abispas?
> ¿No es vergüenza y sin razon,
> (Si estar enfadado quieres)
> Que el merito en las mugeres
> Yá solo és un camisón?
> ¿No admirarà al mismo Ticio
> Sucesos tan encontrados,
> Como el ver tantos peinados
> Sin beneficio, ni oficio?
> ¿No es del demonio el ardid,
> Y de la desgracia influxo,
> Querer gastar aquí un luxo,
> Como si fuese en Madrid?[171]

De la misma forma que la prensa española y latinoamericana critica por su banalidad la figura del petimetre, en estos versos se encuentra una fuerte crítica dirigida hacia las nimiedades de las modas, pero sobre todo —y mediante la referencia al lujurioso personaje romano Ticio— los dardos del hablante apuntan a las conductas para él inadecuadas moralmente que llevan ciertas

171 Ibid., pp. 181–182.

damas. Se describe así una situación de decadencia no solo vinculada al progreso científico y artístico, sino también de los aspectos morales de la sociedad neogranadina.

Enseguida esta apreciación negativa del estado de la Nueva Granada se radicaliza y el hablante llega incluso a establecer una relación de causalidad entre la degeneración moral del virreinato y el deterioro que en este lugar ha sufrido la ciencia:

¿No es un doloroso espanto,
Ver jovencitos andar,
Que no pueden aún pecar
Y yá saben pecar tanto?
¿No oblíga un moral sencillo?
¿No es comun y general?
¿Y así carga cada qual
Su moral en el bolsillo?
¿Podrá sufrirse en verdad,
Que cometan mil errores
Los que solo son Doctores
De la laxâ libertad?
¿No son dolores innatos,
Ver Doctores, yo el primero,
Con borlas en el sombrero
Y la ciencia en los zapatos?[172]

Por último, tras concluir su balance crítico y doloroso, el hablante reflexiona en torno a cómo superar la grave situación de menoscabo moral y cultural que existe en el virreinato, y señala que para ello es imprescindible abrazar la religión, cultivar las ciencias, perfeccionar las artes, hacer crecer la industria y el campo, avivar el comercio, pues de esta manera prosperará el país y los habitantes de la ciudad serán felices.[173] Así, el final del texto propone sobriamente soluciones concretas que permitan a la Nueva Granada salir del empantanamiento en que se halla. En su camino hacia el progreso y la modernidad el catolicismo se presenta como un componente crucial, ya que permitirá acabar con las malas prácticas morales que arruinan el virreinato. Asimismo será preciso bruñir artes y ciencias y reivindicar el rol que debe desempeñar la economía, principalmente a través de la agricultura y el comercio (pensamiento fisiócrata). Por lo tanto, el texto proporciona una reflexión crítica sobre la mejor forma posible de conducir a los neogranadinos hacia el bienestar social.

172 Ibid., p. 182.
173 Ibid., pp. 182–183.

En el ya comentado número 41, del 24 de noviembre, se integra un poema dirigido «Al Duende Santafereño», firmado por «Un Popayanejo Exôrcista de capa y espada», que se titula simplemente «Soneto»:

Sáca la cara, Espiritu mesquino,
Si es, que por odio, o bien por egoísmo
El Imperio sitúas del Idiotismo
A la Ciudad de Popayán vecino
Filosofico Genio te imagino;
Mas Genio, a quien inspira el negro Abismo
El fuego devorante, que allí mismo
El sello póne al infeliz destino.
Popayán! si a las sienes de tus hijos
El laurél Santafé ciñó mil veces,
Su merito aprobando, sin engaño;
¿Los discursos del Duende serán fixos?
¿Serémos, pues, idiotas muy soéces,
Y él Preceptór de Sócrates? ¡Mál año!
Dixo, y desapareció.[174]

El soneto constituye una reacción a la «Carta de un Duende», contenida en el discurso número 8, y formula una crítica al individualismo y a la egolatría del personaje fantástico. Tales disvalores, como fue dicho anteriormente, entorpecen la ilustración general del virreinato, por lo cual nada bueno puede esperarse de los consejos de un duende como este que se atribuye haber sido profesor de Sócrates. Por lo demás, el poema lo caracteriza como un ser malévolo y no edificante, incapaz de dar buenos consejos y que con la ignorancia que fomenta solo ha de conducir al Virreinato de Nueva Granada a la ruina.

El soneto corresponde, por un lado, a una relación de intratextualidad del *Correo Curioso* —la que al mismo tiempo es parte consustancial de la sociabilidad (reacciones de los lectores) que el periódico pone en escena— y, por otro lado, existe una amplia red intertextual que vincula al poema tanto con los periódicos espectatoriales españoles en los cuales este personaje fantástico cumple un papel central como con sus ramificaciones al contexto latinoamericano (*Duende* de Santiago, *Duende* de Matanzas, etc.).

Los números 43 y 44, del 8 y 15 de diciembre respectivamente, contienen un texto interesante también desde el punto de vista de sus relaciones intertextuales que se integra al periódico como una carta dirigida a Lozano y Azuola:

174 Ibid., p. 188.

Señores Editores.
Muy SS. mios: Si Vms. se sirven insertar en su Correo Curioso la adjunta relacion, imitarán á otros Redactores que la han creido digna del público, sin duda por la utilidad que puede producir el desengaño que encierra sobre los buenos y malos Estudios, y por el recreo que causa siempre la ironía, quando es manejada por una pluma diestra, como por la de la citada relacion: Esta fue compuesta en Madrid è impresa en la Imprenta Real el año de 1786; con que parece tiene la sancion devida para poder ser publicada en todas partes; y por si Vms. quieren otro texto, les citaré el Periodico de la Havana de 2 de junio de 1799, de donde la hé copiado. Queda de Vsm. su seguro Servidor.
El Mismo.[175]

El remitente de la misiva, en su afán de que el texto que adjunta vea la luz en las páginas del *Correo Curioso*, apela primero que nada al hecho de que otros periódicos (que han tenido en cuenta el fundamento de dicho escrito en el *prodesse et delectare* horaciano) ya lo han reeditado. El texto transcrito —aunque incompleto—, y extraído por lo demás del *Papel Periódico de La Havana* (1790–1805), se titula «Relación irónica que hizo un curioso de los Estudios de Madrid el año de 1786» y proviene originalmente del periódico español *El Apologista Universal* (1786–1788) de Pedro Centeno,[176] lo cual constituye un claro indicio de la intensidad de las intertextualidades y de la migración de estos textos.

El discurso recogido de *El Apologista Universal* elabora la caricatura de un personaje ignorante que narra paseándose por aulas y que se sorprende del desplante con el cual los alumnos se refieren a autores o llevan a cabo experimentos. Le sorprende también la manera cuidada y teórica de hablar de los estudiantes y culpa de lo que él considera tergiversación del conocimiento a los eruditos franceses: «Al ver este trastorno general de idéas, que al caso nacerá de leer estos malditos filosofos del Norte [. . .]».[177]

El texto de *El Apologista Universal* constituye un discurso sardónico contra la incultura, una mofa y ante todo una severa crítica de ella. Su finalidad radica en poner en discusión el tema de la ilustración, concretamente cuál es y en qué consiste el verdadero conocimiento, razón por la que el texto reflexiona sobre

175 Ibid., p. 193.
176 El texto íntegro de *El Apologista Universal* se encuentra en el repositorio *Moralische Wochenschriften*. El discurso referido en el *Correo Curioso* corresponde al «Número XI» de dicho diario. Anónimo: Número XI. En: *El Apologista Universal*, vol. 1. [1786] 2011, pp. 183–202. En: *Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Herausgegeben von Klaus-Dieter Ertler und Elisabeth Hobisch. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz. http://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:mws-115-868/methods/sdef:TEI/get?locale=de (Última consulta: 30.08.2020). – Véase también el capítulo dedicado a este periódico en Klaus-Dieter Ertler et al.: *Die* Spectators *in Spanien. Die kleinen Schriften der 1780er Jahre*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2014, pp. 87–184.
177 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 195.

la sabiduría, la ignorancia y el rol nefasto de la charlatanería. Tales consideraciones indudablemente adquieren gran fuerza en un contexto en el cual los criollos ilustrados (entre los cuales cuentan Lozano y Azuola) buscan expandir la ilustración para sacar a la población neogranadina del oscurantismo y darle forma a una comunidad que más tarde pueda ser integrada en un proyecto de construcción nacional.

El conocimiento de los *spectators* de España en la Nueva Granada queda de manifiesto en los avisos de la sección final del *Correo Curioso* en cuyos anuncios de venta de libros figuran espectadores españoles. Así, mientras en las «Noticias Sueltas» del número 43 se vende un ejemplar de *La Pensadora Gaditana* de Beatriz Cienfuegos,[178] en las del número 24 se ofrece, entre una serie de libros, *El Pensador Matritense* de José Clavijo y Fajardo,[179] lo cual significa que estas lecturas se encontraban en circulación en la América Hispana y que los criollos, en este caso los neogranadinos, estaban familiarizados con ellas.[180]

Enseguida, en el mismo número 44, se encuentra el texto «Elogios de la vida solitaria», en el cual un narrador, que firma como «El Solitario», se refiere brevemente a la soledad como condición existencial privilegiada y retoma así el tópico de los ermitaños:

> Mis primeros Ensayos SS. Periodistas. ¿Qué otra cosa havian de ser, sino Elógios de la vida solitaria? de ésta vida tan dulce, y tan apreciable, que forma mi reposo, mi contento, y mi felicidad? Que dichoso momento fué aquel en que conocí sus muchas ventajas, y sus atractivos?[181]

A continuación, a través del poema «Delicias de la soledad. Oda», el narrador convertido en sujeto lírico explica el motivo de su cambio de vida. Si bien dicha oda se inicia loando a aquellos capaces de gozar entre los hombres de una sociabilidad normal, introduce luego el tópico del mundo como engaño, desilusión que obliga al hablante a renunciar a la vida colectiva. La idea en general

178 Ibid., p. 196.
179 Ibid., p. 118.
180 Renán Silva destaca la importancia del aumento del intercambio comercial y de los viajeros para el conocimiento de las gacetas europeas, las que, gracias a traducciones, hicieron posible conocer la situación de Europa y Estados Unidos (p. 147). En este sentido, señala que el editor del *Papel Periódico* reproduce, traduce y glosa información sobre la Revolución Francesa proveniente de gacetas europeas (pp. 131–133), reescritura que representa un procedimiento propio de la práctica discursiva espectatorial. Por lo tanto, es de suponer que el comercio y los viajeros igualmente contribuyeron a la llegada de los *spectators* a América Latina, así como estos textos, por su parte, aportaron al comercio. Al respecto cabe preguntarse hasta qué punto el científico José Celestino Mutis, que venía de Cádiz, pudo haber contribuido al conocimiento de esta prensa en la Nueva Granada. Renán Silva: *Prensa y revolución*.
181 Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso*, p. 198.

es, pues, contrastar el «vivir juntos» con el «vivir solo». Así, cuando el yo lírico se cuestiona si existirán satisfacciones más plenas e íntegras que las que brinda la vida en sociedad, repentinamente se le aparece en forma de visión un anciano que lo estaba escuchando, quien, además de indicarle que los brillos del mundo han engañado a muchos,[182] agrega:

> ¿De los hombres el trato lisongero,
> Su carácter mudable, sus intrigas,
> Su falácia, su proceder ligero
> A seguir te obligas?
> [. . .]
> ¿A donde estan sus gustos sus contentos?
> ¿Se gozan estos como en el retiro,
> En donde no hai dolores, no hai tormentos
> Ni un solo suspiro?
> Allí se encuentra vida deliciosa
> Allí aquel placer dulce, y alagüeño
> Allí aquella alegría tan preciosa
> Y todo muy risueño.
> Allí no llega el aliento venenoso
> De la Envidia. [. . .][183]

En el discurso proferido por el misterioso anciano el hablante encuentra, pues, las razones suficientes para alejarse de la vida comunitaria. Por lo tanto, la existencia ascética que decide llevar constituye una reacción ante los engaños del mundo (peligro de la vida colectiva sobre el cual advierten los publicistas ilustrados y frente al que proponen la virtud y el conocimiento). El yo lírico señala que desde entonces experimenta muchas delicias que no conocía en la vida mundana, y que, sin ser un misántropo, su existencia transcurre dulcemente en la soledad, deseando felicidad a quienes no comulguen con este modo de vida.[184]

Pareciera que estas reflexiones reivindicaran precisamente lo contrario de la convivencia que los criollos desean construir en la Nueva Granada. No obstante, el texto contiene una alegoría de la misantropía (isotopía de los *spectators*), la que imprime más fuerza a los beneficios que se obtendrían con una mejor forma de convivencia. Por lo demás, el tópico del aislamiento de los hombres no es nuevo en el *Correo Curioso*, pues, como se vio anteriormente, un ermitaño también defendía en el periódico las bondades del anacoretismo. En el

182 Ibid., p. 199.
183 Ibid., p. 200.
184 Ibid., pp. 200–201.

caso de los anacoretas se trata de sujetos que desde sus propios ritmos de vida reflexionan sobre la existencia social (por esta razón interesaban a Roland Barthes en *Comment vivre ensemble*), pues ellos se retiran voluntariamente del colectivo a causa de los vicios que perciben y luego, desde esta perspectiva, estiman la necesidad de renovar las convivencias.

En consecuencia, estos textos literarios ponen en escena no solo idiorritmos neogranadinos (en sentido amplio), sino esencialmente diferentes ritmos de vida. Los editores, por una parte, establecen teleológicamente a Europa como meta y, por otra parte, abogan por que los españoles respeten los ritmos criollos de vida (aunque ellos mismos no respetan los no criollos). Tal ambivalencia y multiplicidad de ritmos de existencia es expresada, pues, de forma cabal en las páginas del *Correo Curioso*.

Por otro lado, en los números 45 y 46, del 22 y 29 de diciembre correspondientemente, un colaborador que firma como «El Pacífico» elabora una defensa ante las críticas suscitadas respecto al contenido de la ficción de los cerros Monserrate y Guadalupe. Su texto se dirige contra quienes critican lo que ignoran, es decir, constituye una condena a la pedantería y recurre en su argumentación a lo señalado por Horacio acerca de la verosimilitud de las ficciones poéticas:[185]

O deleitár, ò instruir,
O uno y otro juntamente,
El Poëta que es prudente
Se propone al escribir:
Las reglas del bien vivir.

Expondrá en estilo hermoso
Y quando finja ingenioso
Verisímil debe sér,
Sin exigír ni querér
Que se créa lo fabuloso.[186]

La referencia al autor latino, más allá de su alusión a la verosimilitud como condición de las ficciones poéticas, resulta fundamental para comprender el funcionamiento de los espectadores en lo que concierne al *prodesse et delectare* así como también en relación a la contribución de estos textos (y del arte literario en general) a la vida social, es decir, a la convivencia entre los hombres. A su vez, la defensa que «El Pacífico» elabora del apólogo de los cerros bogotanos representa el ejercicio de una crítica literaria, pero también forma parte de un debate literario al interior del periódico (constituyente, por lo demás, de la cultura literaria que se estaba instaurando en las tertulias), escenificando en relación dialógica con los demás comentaristas de la ficción de Monserrate y Guadalupe una disputa en torno a la calidad estética con la que esta debía contar.

185 Ibid., p. 207.
186 Ibid.

Quienes acceden a tomar la palabra en las páginas del *Correo Curioso* —o bien su gran mayoría— son criollos leídos y que, por tanto, pueden aportar a los debates en torno a la calidad literaria o al rigor de la coherencia de los textos publicados en el periódico de Lozano y Azuola. Inclusive en las «Noticias Sueltas» se anuncian en ocasiones actividades culturales, actos literarios y hasta defensas de tesis doctorales, por lo que resulta evidente que el principal público destinatario de esta empresa periodística son los hombres cultos del virreinato. Si bien es cierto que la finalidad educativa forma parte consustancial del proyecto, esta en ocasiones adquiere una función secundaria, y no siempre es realizable, ya que —como ha sido señalado— no todos saben leer y escribir en la Nueva Granada.

2.5 Prensa, economía y *Mündigkeit* neogranadina

En el *Correo Curioso*, en vista de las circunstancias históricas en las cuales surge, existe una relación fructífera entre literatura, Ilustración y economía. Los textos literarios que contiene además de operar en función del proyecto criollo de formación de una comunidad lectora en interés de la futura construcción nacional, actúan en aras de establecer una economía autónoma que posibilite al virreinato independizarse —por lo menos en este aspecto— de la monarquía. Por consiguiente, lo literario se instrumentaliza para servir a los intereses políticos de la nueva élite criolla neogranadina y vehicula las luchas internas (principalmente por motivos étnicos) que tienen lugar en la Nueva Granada.

El trasfondo de todos los debates en torno a la liberación y descolonización del virreinato tiene una base en el ideario ilustrado proveniente de Europa. Por su parte, el concepto problemático de «igualdad» (que se busca entre criollos y españoles, pero no entre criollos y negros, mulatos o indios), reforzado además por la Revolución Francesa y por las reformas introducidas por los Borbones en el plano de las ideas y de las decisiones políticas, resulta fundamental para comprender las nuevas relaciones de convivencia que la reciente clase dirigente busca instaurar, razón por la cual uno de los tópicos constantes es la crítica del individualismo que desfavorece los vínculos solidarios de convivencia (hacia los criollos).

Por otro lado, y como fue señalado, en las páginas del *Correo Curioso* aparecen avisos de compra y venta de esclavos, negros, mulatos y cimarrones. Este hecho constituye no solo un indicio de la supremacía de los blancos en la Nueva Granada (aún en tiempos de los Borbones), sino también del tipo de convivencia fundamentalmente excluyente que los criollos fundan, legitiman y promueven en el virreinato donde la esclavitud formaba parte de las «Wissensformen und

Wissensnormen des Zusammenlebens»[187] de esta sociedad colonial. Así, considerando que los esclavos eran parte de la sociedad y de la economía neogranadinas, se puede señalar que en las páginas del *Correo Curioso* se escenifica una relación muy estrecha entre convivencia y economía.

La economía, de acuerdo con su funcionalización propuesta en el *Correo Curioso* para la Nueva Granada, permite el desarrollo tanto de las artes y de la cultura como de la libertad y de la autonomía, instancias a través de las cuales se alcanza la *Mündigkeit*. Lo esencial para los criollos consiste en superar la *Unmündigkeit* frente a España a partir de la esfera de la economía, la que permitirá renovar y mejorar la convivencia en beneficio de los propios intereses. En esta dirección Dill señala que la Ilustración, que se basó en reformas destinadas a conseguir la igualdad de derechos de los americanos con los españoles, se convirtió en la ideología de la libertad e independencia.[188] Por lo tanto, en el contexto latinoamericano, y particularmente neogranadino, independencia (política, financiera, cultural) y *Mündigkeit* constituyen conceptos claves de la concepción progresista-ilustrada criolla de las nuevas naciones.

Por otro lado, la utilidad pública representa un aspecto central del *Correo Curioso* que se relaciona con la modernización del virreinato a través del diseño de una economía propia y autosuficiente. Este periódico surge en un contexto sociopolítico en el que se busca superar la situación de colonialidad (desventajas en el acceso a empleos por parte de los criollos en relación a los españoles, mal nivel educativo y cultural, etc.), para lo cual sus editores conciben la economía como un factor determinante de dicho proceso. En este sentido, se estima que la *Mündigkeit* es posible alcanzarla a través de la economía o bien que esta representa un componente imprescindible de aquella. La autonomía económica que se busca conseguir constituye un rasgo de la conciencia y deseo postcoloniales de las élites ilustradas criollas. El periódico contiene discursos autonomistas solapados críticos de las relaciones de poder colonial que proponen lo económico como estrategia de *Mündigkeit* en cuanto factor que posibilitará la liberación colonial.[189]

---

187 Ottmar Ette: Vorwort. En: Ottmar Ette (ed.): *Wissensformen und Wissensnormen des ZusammenLebens. Literatur – Kultur – Geschichte – Medien*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012a, pp. V–VII.

188 Hans-Otto Dill: *Aufklärung als Weltprojekt*, p. 215.

189 Del mismo modo, muchos años más tarde, en el documental de Fernando Solanas y Octavio Getino *La hora de los hornos*, en la parte «Neocolonialismo y violencia», un narrador indica en relación con el imperialismo norteamericano: «sin independencia económica, no hay independencia política. José Martí decía: ‹el pueblo que quiera ser libre, que lo sea primero en negocios›. En la dependencia no hay ninguna forma posible de desarrollo». Fernando Solanas/ Octavio Getino: *La hora de los hornos*. Ennetbaden: Trigon-Film 1968, película, min. 51:00–51:19.

Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta han planteado que «la occidentalización es un fenómeno planetario sin retorno y que el único camino viable para todo el mundo es aprender a negociar con ella»,[190] mientras Hans-Otto Dill, por su parte, ha propuesto concebir la Ilustración como *Weltprojekt*.[191] A partir de estas consideraciones, y teniendo en cuenta las dimensiones destructivas de la razón humana que fomentan el dominio[192] y el hecho de que «[s]in colonialismo no hay ilustración»,[193] se puede entender que en América Latina dicho proceso de occidentalización reforzado mediante la Ilustración constituyó un proyecto fundamentalmente excluyente a favor de los intereses de la clase criolla dirigente (alcanzar la *Mündigkeit* también implica excluir). Por lo tanto, la funcionalización de la economía propuesta en el *Correo Curioso* representa así una reacción crítica de los criollos ilustrados neogranadinos ante los fenómenos de occidentalización colonialista propios de una modernidad eurocéntrica.

Los filósofos colombianos recién citados, refiriéndose a Ileana Rodríguez,[194] sostienen que esta investigadora

> muestra que la lógica de la dominación occidental posee siempre «otra cara», que es donde se localiza el subalterno y sus estrategias de negociación con el poder. El subalterno no es, pues, un sujeto pasivo, «hibridizado» por una lógica cultural que se le impone desde afuera, sino un sujeto negociante, activo, capaz de elaborar estrategias culturales de resistencia y de acceder incluso a la hegemonía.[195]

Este comentario resulta útil si se considera a las colonias americanas como instancias subalternas de las élites metropolitanas y que los criollos se transforman en élites mientras los no ilustrados (indígenas, inútiles, ociosos, etc.) en subalternos de estos.[196] En consecuencia, la economía se puede concebir como

---

Por ende, tanto en el *Correo Curioso* como en *La hora de los hornos* se encuentra un pensamiento anticolonial en el uso propuesto para la esfera económica.

190 Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta: Introducción: la translocalización discursiva de «Latinoamérica» en tiempos de la globalización. En: Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D. F.: Miguel Ángel Porrúa 1998, pp. 5–30, aquí p. 17.

191 Hans-Otto Dill: *Aufklärung als Weltprojekt*.

192 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1944] 2016.

193 Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta: Introducción, p. 18.

194 Ileana Rodríguez: Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante. En: Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D. F.: Miguel Ángel Porrúa 1998, pp. 101–120.

195 Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta: Introducción, p. 23.

196 Considerando la argumentación de Dieter Janik relativa a que en los periódicos decimonónicos nace la «literatura latinoamericana» como parte de los esfuerzos de las élites criollas diri-

una instancia de *Mündigkeit* neogranadina, pero asimismo como el factor de negociación y de resistencia cultural de los criollos para elaborar su propia hegemonía. De este modo, la funcionalización de la economía propuesta en el *Correo Curioso* resulta ambivalente, pues corresponde tanto a un instrumento de emancipación del yugo colonial como de dominio de la clase criolla dirigente sobre el pueblo no ilustrado, al que en conformidad con su ideario —como ha sido destacado— busca cultivar y así transformar en sociedad civil tras la independencia iniciada en 1810. Por lo tanto, en el *Correo Curioso* diez años antes del arranque de este proceso ya se está divulgando una ideología de liberación.

Santiago Castro-Gómez, por lo demás, se ha referido a la visión que Immanuel Kant poseía acerca de las sociedades americanas. Señala que el pensador oriundo de Königsberg dividía a la humanidad en cuatro «razas» (blanca o europea, amarilla o asiática, negra o africana y roja o americana) condicionadas tanto por el clima y la geografía como por su moral (la que les permitía cultivarse) y que situaba en un nivel de superioridad a los blancos, mientras que los americanos ocupaban el sitial más bajo.[197] Por esta razón, enseguida el filósofo de la ex-Nueva Granada afirma no solo que para Kant africanos, asiáticos y americanos son «*razas moralmente inmaduras*»,[198] sino que «Kant ubica a la ‹raza roja› en el estadio más primitivo del desarrollo moral, estableciendo así el con-

---

gentes de construir culturas nacionales en diferentes territorios, no hay que olvidar la existencia de otras literaturas fundamentalmente orales contenedoras de visiones de los excluidos de tal proyecto ilustrado (indígenas y afrodescendientes). Martin Lienhard ofrece la contracara de las literaturas latinoamericanas criollas en su investigación sobre las «literaturas escritas alternativas». A su vez, no se puede dejar de señalar que los discursos criollos (y particularmente la prensa) surgieron como contestación a los discursos de sometimiento de los españoles peninsulares. Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur*; Martin Lienhard: *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492–1988*. Lima: Editorial Horizonte [1990] 1992.

197 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, pp. 40–41.

198 Ibid., p. 41. – Este argumento puede explicar la razón por la cual Kant ninguneó en Prusia al filósofo africano Anton Wilhelm Amo, ya que de acuerdo con su clasificación de los habitantes del mundo un antiguo *Hofmohr* transformado en «el filósofo negro» del mundo universitario prusiano de la época, pese a contar con una cualificación académica hoy equivalente a la *Habilitation* (Ette), no era digno de ser tomado en serio. Castro-Gómez afirma que «Kant niega la simultaneidad de las formas culturales» (p. 41), mientras que Ette destaca la noción de «Äquipollenz» que Amo desarrolló en su obra y las tesis que elaboró contra el racismo de la época. Cabe mencionar que la difusión y recepción de Amo en el mundo hispanohablante es prácticamente inexistente. Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*; Ottmar Ette: *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2014.

traste entre el *ayer* de la *Unmündigkeit* y el *hoy* de la *Aufklärung*».[199] A partir de estas reflexiones se puede pensar la existencia en el pensamiento de los criollos americanos de la idea de «pueblos inmaduros» que tanto a través de los escritos filosóficos y literarios contenidos en su prensa (cuyo propósito radica en lograr el cultivo y la transformación de estos pueblos en sociedades autosuficientes y maduras) como mediante una buena economía puedan dejar atrás la condición de *unmündig* y acceder a los beneficios de una Ilustración euroamericana.

Por otro lado, siguiendo la argumentación de Michel Foucault desarrollada en *Surveiller et punir*,[200] es posible señalar que en la Nueva Granada se disciplinan y corrigen modos de vida en conformidad con los modelos criollos. Así, las multiplicidades culturales y vitales de indios, mestizos y negros son controladas de acuerdo con una disciplina instaurada por los criollos en la sociedad neogranadina. En este mismo sentido se puede entender el argumento de Díaz-Consuegra relativo a la integración de las multiplicidades: «la región ha soñado continua e incansablemente la quimera que interpreta el proyecto de integrar una multiplicidad»,[201] es decir, construir formas de convivencia no excluyentes. Por lo tanto, el proyecto de construcción nacional, que en 1801 está en ciernes en la Nueva Granada, implica por parte del grupo de los criollos —que, a pesar de ocupar un lugar de inferioridad respecto a los españoles en el virreinato, está buscando y accediendo a posiciones desde las cuales detentar el poder— coerción sobre sus subalternos (indios, mulatos, negros, mestizos), a quienes mediante la disciplina se intenta transformar en sujetos dóciles y una vez conseguido este estado convertir en ciudadanos útiles al programa criollo, uno de cuyos pilares fundamentales, como se vio, es la economía. Los criollos construyen una sociedad disciplinaria a partir de su interés en lograr cierta forma de independencia respecto de la metrópolis (comenzando por lo económico) y la prensa les sirve precisamente a este propósito. Así, los criollos disciplinan a los no criollos conforme a su modelo de sociedad, y en este escenario el periódico representa un artefacto que contribuye a disciplinar las multiplicidades de la Nueva Granada. Por lo tanto, los criollos buscan mantener a raya las costumbres y culturas de negros, mestizos e indios (vicios) e imponerles sus costumbres y ritmos de vida (virtudes). Se impone un idiorritmo (en sentido lato) criollo y se disciplinan los cuerpos y almas de los no criollos.

199 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, p. 42.
200 Michel Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard 1975.
201 Fabián Díaz-Consuegra: Hacia una genealogía de los discursos identitarios, p. 192.

Anexo 1



Fig. 4: «Cuadro de castas». Óleo de autor anónimo del siglo XVIII albergado en el Museo Nacional del Virreinato con sede en el ex-colegio jesuita de Tepotzotlán, México (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e8/Casta_painting_all.jpg (Última consulta: 20.08.2021)).

3 Prensa para la *Mündigkeit*

Prensa para la *Mündigkeit* en el Brasil decimonónico: *O Carapuceiro, periódico sempre moral, e só per accidens político* (1832–1847) de Miguel do Sacramento Lopes Gama

3.1 Educación para la *Mündigkeit* y la desbarbarización

«Erziehung zur Mündigkeit» constituye la edición de la conversación entre Theodor W. Adorno y Hellmut Becker sostenida en 1969 en la cual los investigadores reflexionan en torno a las posibilidades, límites y funcionalizaciones del concepto de *Mündigkeit* (mayoría de edad, madurez, autonomía, emancipación) en el marco de la educación a partir del contexto alemán.[1] Adorno plantea, en primer lugar, una tesis central que, apoyándola en Kant, resulta pertinente para el estudio de la función política de los periódicos del siglo XIX en América Latina: «Die Forderung zur Mündigkeit scheint in einer Demokratie selbstverständlich»,[2] ya que la *Mündigkeit* será la instancia que dotará a las aún colonias o recientes naciones de la autonomía y madurez suficientes no solo para lograr la independencia, sino también para construir democracias, es decir, emancipaciones plenas, problemática por lo demás extendida hasta el siglo XX en el cual muchos países del continente experimentaron dictaduras. Igualmente el autor establece que «[. . .] die Voraussetzungen der Mündigkeit, von der eine freie Gesellschaft abhängt, von der Unfreiheit der Gesellschaft determiniert ist <sic>»,[3] caracterización aplicable a las sociedades latinoamericanas del siglo XIX que se encuentran en el umbral de las experiencias coloniales y de las independencias, pese a que Becker deja claro que la *Mündigkeit* representa un problema de carácter mundial («Weltproblem»).[4]

Adorno señala la existencia de conceptos como el de autoridad y obligación (compromiso) que sabotean la *Mündigkeit* y operan en contra de la democracia.[5] Igualmente discute la noción de autoridad desde un punto de vista freudiano: así, la identificación, interiorización y posterior desprendimiento

1 Theodor W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit. En: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Herausgegeben von Gerd Kadelbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1971] 2015a, pp. 133–147.

2 Ibid., p. 133.

3 Ibid., p. 135.

4 Ibid., p. 137.

5 Ibid., p. 136.

https://doi.org/10.1515/9783110758900-004

de la figura paterna (autoridad) correspondería al proceso de convertirse en hombres maduros, autónomos y emancipados («mündige Menschen»).[6] En este sentido, enseguida afirma: «Das Moment der Autorität ist, meine ich, als ein genetisches Moment von dem Prozeß der Mündigwerdung vorausgesetzt».[7] Tales ideas se pueden, indudablemente, extender desde el plano individual al colectivo, es decir, a la pregunta sobre cómo alcanzar la *Mündigkeit* a nivel social. De este modo, pues, España y Portugal (las metrópolis o «madres patrias») cumplen en el contexto latinoamericano el rol que Adorno asigna al padre, y ya en el siglo XIX se abre paso el proceso de desprendimiento, es decir, las luchas por las independencias llevadas a cabo por caudillos locales, quienes, a su vez, desempeñan un nuevo rol de autoridad al conducir a las nuevas naciones a la emancipación, proceso en el cual, como se ha dicho, la prensa juega un importante papel.

Adorno igualmente precisa que para Kant la *Mündigkeit* constituye una categoría dinámica y no estática.[8] Por lo tanto, el concepto corresponde a un proceso sujeto a variabilidades. Por esta razón, se puede señalar que para los autores la *Mündigkeit* es esencialmente frágil y precaria, es decir, representa una instancia que se puede perder en cualquier momento. Becker hace referencia a la «Scheinmündigkeit»,[9] a la aparente *Mündigkeit*,[10] y alude concretamente al peligro de que un hombre *mündig* pierda dicha condición y se transforme en *unmündig*.[11] A su vez, Adorno señala que la sociedad mantiene a los seres humanos en la *Unmündigkeit* y que todo intento serio de mover al hombre hacia la *Mündigkeit* se encuentra con muchos obstáculos.[12] Teniendo en cuenta estas reflexiones, la prensa y literatura del siglo XIX en América Latina surgen como instrumentos que han movido a las nacientes sociedades hacia una mayoría de edad y, por lo tanto, hacia la emancipación. No obstante, considerando la inestabilidad o irregularidad actual de algunas democracias latinoamericanas así como casos de corrupción (sobre todo en los contextos postdictatoriales), es posible pensar en proyectos fallidos o incumplidos, o más bien en una *Mündigkeit* inacabada que corresponde a emancipaciones incompletas de los países latinoamericanos. Además, la *Mündigkeit* se relaciona con el deseo de modernidad; en este sentido, tanto el hecho de mover al hombre americano hacia la emancipación y madurez

6 Ibid., p. 140.
7 Ibid.
8 Theodor W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit, p. 144.
9 Ibid., p. 141.
10 Ibid., p. 147.
11 Ibid.
12 Ibid.

como guiar sus sociedades hacia la *Mündigkeit* representa, pues, en último término conducir a estas hacia la modernidad y el progreso.

En el marco de las reflexiones de Adorno y Becker se pueden situar los alcances y funciones de las críticas efectuadas por el narrador de *O Carapuceiro* al sistema de convivencia brasileño del siglo XIX. En el presente capítulo se plantea que *O Carapuceiro* pretende educar a la sociedad brasileña para la *Mündigkeit*, es decir, «desbarbarizarla», específicamente erradicando lastres sociales tales como modas, *gamenhos* (petimetres brasileños decimonónicos), cristianismo falso, entre otros. La *Mündigkeit* divulgada y propiciada por *O Carapuceiro* busca construir una sociedad brasileña civilizada, libre, madura y democrática. Sin embargo, como se indicó, los proyectos latinoamericanos de construcción de sociedades representan instancias de funcionalización de la *Mündigkeit* siempre incompletos. Así, los rasgos prospectivos se imponen como inmanentes a la *Mündigkeit*, ya que esta no solo se revela en esencia inconclusa, sino que se manifiesta también en los deseos y en la voluntad de devenir.

En las cavilaciones de estos autores se encuentran conceptos que resultan fundamentales para comprender el proyecto de los periódicos latinoamericanos decimonónicos, si bien aún habría que problematizar y precisar en qué medida esta prensa aporta a la democratización de las sociedades de América Latina teniendo en cuenta que vehicula proyectos exclusivamente criollos de construcción de naciones. Como ha sido señalado, Dieter Janik plantea en sus investigaciones que la función de los periódicos del siglo XIX en Hispanoamérica consistió en contribuir a la independencia y a la emancipación, pero también esencialmente en educar al pueblo, en transformarlo en sociedad así como en desarrollar sociedades y estados nacionales.[13] Para ello, los editores criollos se nutrieron del ideario de la Ilustración europea (en sus vertientes francesa y española), por lo que una función educativa e instructiva guiaba sus textos. Así, pues, la finalidad de esta prensa —recogiendo las reflexiones de Adorno— consistió en educar para la *Mündigkeit*, o más exactamente en mover a los americanos hacia la *Mündigkeit* y construir de este modo sociedades libres, maduras y autónomas, aunque en conformidad con los intereses de la clase criolla dirigente. La emancipación fue, por consiguiente, de la clase criolla.

Como se mencionó, en el contexto latinoamericano se trata de una *Mündigkeit* inacabada, incompleta, con vacíos y que tiene su proyección en sociedades cuya modernidad nunca es total. La felicidad dieciochesca muy probablemente sea

---

13 Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur in Argentinien und Chile. Eine kontrastive Studie auf der Grundlage der frühen Periodika (1800–1830)*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 1995.

la *Mündigkeit* que los criollos intentaron difundir en los países latinoamericanos durante el siglo XIX. En este sentido, se trata de una *Mündigkeit* criolla o de las luces (criollas) que se intentó verter hacia el otro americano (indio, negro, «chusma»), proceso que requería también —como argumentaba Renán Silva—[14] el concurso de dicho otro. Por lo tanto, en América Latina la *Mündigkeit* supone la relación de una instancia coercitiva (los países europeos metropolitanos), una élite criolla local que defiende el proyecto de la autonomía y busca extenderlo, y un amplio sector no criollo subalternizado que es preciso recolonizar (esta vez por parte de los criollos) haciéndolo *mündig*. «Construir sociedades felices» (lugar común en los periódicos latinoamericanos decimonónicos) significa construir sociedades *mündig*, es decir, que se encuentren en un proceso emancipativo que, sin embargo, nunca es pleno y cuya esencia es la autonomía inacabada. Así, en el lenguaje de los periódicos en cuestión la «felicidad» se revela equivalente a la *Mündigkeit* criolla.

Adorno no solo reflexiona sobre la educación para conseguir la *Mündigkeit*, sino también para combatir la barbarie en el contexto de las sociedades capitalistas. En «Erziehung zur Entbarbarisierung» (edición de su conversación con Hellmut Becker en 1968) el sociólogo plantea en primer término que en las sociedades actuales el problema fundamental de la educación radica en cómo contribuir a la desbarbarización.[15] Identifica la barbarie básicamente como la condición de aquellos hombres que se han quedado atrás en la sociedad civilizada en la que viven y que poseen un instinto de destrucción, es decir, una voluntad primitiva de violencia que se opone a la civilización.[16]

La *Mündigkeit* y la desbarbarización son problemáticas estrechamente relacionadas. Si bien los autores debaten esencialmente en relación al siglo XX, sus planteamientos tienen claro asidero para los problemas del siglo XIX en el contexto de conformación de los estados nacionales latinoamericanos. Los editores de los periódicos de esta época aspiraban mediante sus publicaciones a contribuir a «desbarbarizar» sus países en formación (a borrar o invisibilizar las culturas de los no criollos percibidas como retrasadas e incivilizadas, y, por lo tanto, molestas, entre otros aspectos) y esta «desbarbarización» sería clave para alcanzar la *Mündigkeit* en las recientes naciones. La *Mündigkeit* es representada por

---

14 Renán Silva: *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de independencia nacional*. Bogotá: Banco de la República 1988.

15 Theodor W. Adorno: Erziehung zur Entbarbarisierung. En: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Herausgegeben von Gerd Kadelbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1971] 2015b, pp. 120–132, aquí p. 120.

16 Ibid.

los ideales de progreso y autonomía de la clase criolla hacia los cuales es necesario conducir a los demás segmentos de la sociedad.

Adorno señala que no excluye en la educación —y en particular en aquella destinada a cultivar a los hombres— la presencia de elementos de barbarie (manifestados en opresión o represión), y precisa que la barbarie es producida y reproducida por los momentos represivos de la cultura en los hombres entregados a esta,[17] consideraciones que permiten comprender los alcances coercitivos del rol educativo de los periódicos latinoamericanos decimonónicos (dirigidos por criollos dedicados a la cultura) y en particular de los textos literarios contenidos en ellos que sirvieron de medio para la divulgación de un pensamiento ilustrado. Precisamente en *Dialektik der Aufklärung* Adorno hacía hincapié en el carácter esencial de dominio de la Ilustración (que debe ser difundida en los sistemas educativos), refiriéndose al privilegio en la cultura de ciertos elementos en desmedro de otros.[18]

El acceso a la educación que permitiría la *Mündigkeit* de los americanos tuvo un papel sumamente relevante en el siglo XIX. Simón Rodríguez (figura fundamental en el pensamiento de Simón Bolívar) fue uno de los pensadores y educadores clave en este proceso que difundió su proyecto educativo a través de estancias en diferentes países de América Latina. Su obra *Sociedades americanas* (1828) es fruto de dichas estadías y de sus reflexiones sobre la educación y el acceso a ella en distintos contextos del continente.[19] A su vez, y como ya ha sido mencionado, la función central de los periódicos de los criollos era la educación de los no criollos con el fin de transformarlos en ciudadanos y construir sociedades civiles, educación «desbarbarizante» que consistía en la destrucción de las singularidades culturales de los sectores subalternizados. Una de las grandes preocupaciones de los editores de estos periódicos era difundir el acceso a la educación y, por lo tanto, horizontalizar el acceso a la *Mündigkeit*, la que debido a encontrarse en beneficio de los propios intereses criollos constituía en el fondo una instancia colonizada.

Los periódicos latinoamericanos del siglo XIX educaron «desbarbarizando» a las aún colonias o recientes naciones a través de un ideario eurocéntrico para que estas en cuanto nacientes sociedades americanas alcanzaran la *Mündigkeit* criolla, la que siempre sería incompleta o inacabada, por esencia nunca total,

---

17 Theodor W. Adorno: Erziehung zur Entbarbarisierung, p. 122.

18 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1944] 2016.

19 Simón Rodríguez: *Sociedades Americanas*. Edición de Óscar Rodríguez Ortiz. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1990.

ya que siempre quedarían segmentos sociales retrasados, tales como indios, negros, castas o «chusma».

3.2 Ilustración en el Brasil decimonónico

Antonio Candido en *Formação da literatura brasileira* destaca con respecto a la Ilustración en Brasil la importancia que en este movimiento de ideas desempeñó en el país sudamericano la figura de Dom João VI, príncipe regente y futuro rey lusitano que en 1807 se trasladó con la corte portuguesa a la ciudad de Rio de Janeiro a consecuencia de la invasión napoleónica de Portugal, arribando en primer lugar a Bahia en 1808.[20] A través de su bagaje de ideas ilustradas en beneficio de la divulgación de la cultura así como del progreso de la nación sudamericana el monarca portugués contribuyó a la modernización de Brasil. Asimismo el establecimiento de su corte en suelo americano supuso la existencia gris y paradójica de un Brasil colonial y al mismo tiempo sede de la corona y núcleo del imperio portugueses, modificando así (por el hecho de que el centro administrativo del imperio lusitano se encontrase en territorio colonial) la relación geopolítica de colonia/metrópoli.[21] Por consiguiente, la presencia imperialista de Napoleón en Portugal contribuyó indirectamente a que Brasil se modernizara y emancipara. A su vez, la figura del monarca portugués en América resulta fundamental para este proceso de modernización y emancipación de Brasil. La autonomía de Brasil respecto a Portugal es el proceso de *Mündigkeit* que se encuentra operando,[22] el que se reforzará más tarde con

20 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira (Momentos decisivos)*, vol. 1 (1750–1836). Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia Limitada [1975] 1997.

21 El hecho de que la corte portuguesa se encontrase en Brasil da cuenta de procesos diferentes a los del mundo hispanoamericano, y además la posición de imperio asumida por la nación sudamericana le impidió volver a una situación política de tipo colonial.

22 Candido parafrasea y cita del *Correio Brasiliense* (1808–1822) pasajes relativos al estado de *Mündigkeit* de las colonias en cuanto a la relación entre estas y las metrópolis: «A transferência de sede impunha o estabelecimento de medidas compatíveis com o estatuto de nação livre, que devia ser o nosso, pois os naturais da América já não eram os ignorantes de antanho; à maneira de pais velhos ‹que insistem em chamar os seus filhos crianças, e o que pior é a tratá-los como tais, ainda depois desses filhos terem chegado (. . .) a um vigor de corpo e de espírito, talvez superior aos dos seus mesmos pais›, os países ibéricos não percebiam a maturidade das suas colônias, cheia das mais graves conseqüências (VII, 66 e XI, 742–3)» (pp. 235–236). Asimismo al reflexionar en torno a Evaristo da Veiga, Candido utiliza metáforas de un campo semántico vinculado con esta noción: «menoridade de D. Pedro II» (p. 249), «mocidade» (p. 248), «juventude» (p. 249), «país moço» (p. 249), las que corresponderían al proceso de *Mündigwerdung*, es decir, de conseguir la *maioridade*. Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*.

la Independencia del país sudamericano (1821–1825) a la que contribuirá de manera decisiva Dom Pedro I de Brasil, hijo de Dom João VI. De esta forma, en el contexto de la independencia brasileña la *Mündigkeit* también se expresa en zonas grises.

Al igual que en los países hispanoamericanos, la Ilustración en Brasil se manifiesta de manera culminante y en esplendor durante el siglo XIX, contexto en el cual la presencia del rey portugués, como destaca Candido, resulta de central importancia:

> Muitas das aspirações mais caras aos intelectuais brasileiros da segunda metade do século XVIII foram aqui realizadas nos primeiros anos do século XIX com apoio do próprio governo que as combatera [. . .]. Imprensa, periódicos, escolas superiores, debate intelectual, grandes obras públicas, contacto livre com o mundo (numa palavra: a promoção das luzes) assinalam o reinado americano de D. João VI, obrigado a criar na Colônia pontos de apoio para o funcionamento das instituições.[23]

El autor precisa que el monarca «abria para o país a era do progresso» y que «incorporava o Brasil à civilização»,[24] logro al cual agrega la existencia de textos literarios en loor del rey que representaban indicios de cambios operados a nivel de la función que hasta entonces había desempeñado la literatura, situación a la cual también contribuyó la actitud positiva de la *intelligentsia* brasileña ante el nuevo orden político:

> [. . .] objetiva ou lisonjeira, toda essa produção em verso e prosa exprime um novo estado de espírito e de coisas; por isso é lembrada neste passo, em que se vai falar da literatura vinculada à coisa pública. Exprime, com efeito, não só a grande esperança de liberdade e cultura que então percorreu o Brasil, como a ocorrência efetiva de reformas que mudaram o seu panorama e condicionaram novos rumos nas letras, artes e ciências. A vontade consciente de ter uma literatura nacional e o empenho em defini-la decorrem em boa parte do sentimento de confiança adquirido pelos intelectuais brasileiros durante a fase joanina, quando se estabeleceu realmente no país uma capital científica e literária, ao consolidar-se a preeminência do Rio de Janeiro [. . .].[25]

Por otra parte, Candido expresa que la hegemonía cultural de los conventos desaparece, la censura disminuye, y que incluso ciertas formaciones académicas tienen lugar fuera del contexto clerical.[26] Relativo a la divulgación del conocimiento durante la época de Dom João VI, el autor se refiere no solo a conferencias y a la prensa periódica, sino igualmente a la existencia de bibliotecas

23 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, p. 215.
24 Ibid.
25 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, p. 217.
26 Ibid., p. 218.

públicas y librerías, pese a que señala la insuficiencia del sistema escolar.[27] Otro aspecto importante que indica es la escasez de libros y el difícil acceso a estos, la poca lectura, aunque menciona que ciertos autores franceses sí eran conocidos.[28] Ante tal panorama de pobreza intelectual, Candido señala que las «associações político-culturais»[29] (asociaciones patrióticas y de amigos del país) cumplieron un papel muy importante, pues en ellas se divulgó y debatió el contenido de los pocos libros que circulaban en el reino.[30] También explica que la masonería desempeñó un rol cabal al fomentar el interés por la divulgación del conocimiento y el amor por la libertad,[31] hechos a partir de los cuales cabe suponer que los masones tuvieron un papel más o menos relevante en la formación de las ideologías de las independencias. El autor se refiere además al rol que dichas asociaciones cumplieron en la formación de ciudadanos emancipados:

> [as associações] contribuem para definir o papel do intelectual que, numa sociedade menos diferenciada e em tempo de adquirir consciência de si própria, como a do período joanino, foi reconhecido na medida em que pôde se identificar ao patriota, o «votário da Liberdade» (Antônio Carlos). Em consonância às fórmulas *ilustradas*, elas procuraram fundir no cidadão o intelectual e o político, propondo-lhes como critério de identidade e dignidade a participação nos grandes problemas sociais.[32]

Tal proceso de formación de conciencia autorreflexiva corresponde, pues, a la *Mündigkeit* en torno a la cual reflexiona *O Carapuceiro*. Además, resulta significativo el hecho de que a inicios del siglo XIX —según señala el autor— los ilustrados más característicos de Brasil, que pertenecían a varias sociedades, se encontraban en Pernambuco,[33] zona de la cual provenía el ex-religioso Miguel do Sacramento Lopes Gama.

Por otra parte, en relación con la función que el *Correio Brasiliense* (1808–1822) de Hipólito da Costa cumplió entre los ilustrados brasileños, Candido precisa que este periódico publicado en Londres al difundirse en Brasil, en un principio tolerado y más tarde prohibido, penetró a fondo en la opinión de los hombres instruidos y educó según los fundamentos del liberalismo ilustrado las élites brasileñas.[34] Justamente en este aspecto radicaba

---

27 Ibid.
28 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, pp. 218–220.
29 Ibid., p. 221.
30 Ibid.
31 Ibid.
32 Ibid.
33 Ibid.
34 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, p. 238; Hipólito José da Costa: *Correio Braziliense ou Armazém Literário*. Londres: W. Lewis 1808–1822.

el problema fundamental de los ilustrados latinoamericanos: aunque ellos pretendían incluir al pueblo y a los ignorantes en general en el proyecto de la Ilustración, la educación divulgada por estos periódicos circulaba solo en el medio de los hombres instruidos de la época. En este sentido, como se vio en el capítulo anterior, en el *Correo Curioso* (1801) una de las formas de exclusión estaba marcada por la falta de suscriptores: únicamente los criollos neogranadinos sabían leer y la cultura era privativa de este grupo. Por su parte, los monarcas lusitanos abrieron su biblioteca traída de Portugal al público en Rio de Janeiro en 1814,[35] contribuyendo de esta forma, mediante la divulgación del conocimiento, a la instrucción del pueblo brasileño y a la formación de ciudadanos cultos.

Candido describe también la distancia que existía entre el pueblo y la «casta» intelectual en Brasil, situación que habría contribuido a fomentar el papel comprometido de esta última con las transformaciones sociales, tal como queda de manifiesto en la figura y obra del propio Lopes Gama:

> É preciso, naturalmente, lembrar o fator complementar decisivo que foi a profunda ignorância do povo e a mediocridade passiva dos públicos disponíveis – o que só concorreu para aumentar o hiato entre massa e *élite* e reforçar a autovalorização desta. Nesse estado de coisas, agiu como corretivo o caráter participante com que o intelectual surgiu aqui. A participação na vida social, preconizada ou favorecida pelos ditames *ilustrados*, impediu o divórcio e a segregação, fazendo com que lhe conferissem, e ele se arrogasse, deveres de intervenção na vida pública. Deu-lhe um certo senso de *serviço* e, da parte do público, contribuiu para cercá-lo de uma auréola de relativa simpatia e prestígio. Este estado de coisas, referente sobretudo ao orador, o jornalista, o legista, repercutiu também na posição do escritor, relativamente acatado no Brasil, mesmo quando as suas obras não eram lidas.[36]

Tales condiciones de pobreza intelectual a las que se refiere el autor sirvieron de contexto, pues, a la escritura, circulación y recepción de *O Carapuceiro*, situación respecto a la cual cabe preguntarse sobre quiénes habrían sido realmente sus lectores: ¿unos pocos cultivados descendientes de europeos, y no la masa a educar?, ¿habrá sido leído por los *gamenhos* a quienes su autor declaró la guerra o bien por los afrodescendientes a quienes condenó duramente como el origen de los males de Brasil?, o quizá ¿habrá sido leído en voz alta debido a que solamente unos pocos sabían leer? Sin embargo, el narrador de *O Carapuceiro* menciona que ciertas mujeres se quejaban en la calle con Lopes Gama de los amargos y lapidarios comentarios de su periódico, lo cual permite deducir que el texto sí circulaba entre los sectores subalternos de la sociedad, aunque no sea posible indicar en qué medida. A este respecto Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke indica sobre el nivel de alfabetización existente en la época que en 1872 solo un quinto de la po-

35 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, p. 220.
36 Ibid., p. 222.

blación libre era capaz de leer,[37] que la falta de listas de suscriptores y de testimonios de lectores u oyentes de *O Carapuceiro* impiden identificar su público[38] y que en general se dispone de pocas informaciones sobre los lectores del periódico,[39] aunque lo que sí está claro es que un reducido grupo de la sociedad brasileña podía leer el texto.[40]

Por otro lado, Candido puntualiza en relación con la Ilustración en Brasil la importancia de la Independencia como momento cúlmine de este desarrollo de ideas en el siglo XIX e identifica la función política que en este contexto cupo a la «casta» intelectual, situación similar —como fue explicado— a la del contexto de los países hispanoamericanos:

> Dentro desses limites acanhados e com todos os seus percalços, ocorreu, pois, a nossa breve Época das Luzes, coincidindo muito felizmente com um momento em que a superação do estatuto colonial abriu possibilidades para realizar os sonhos dos intelectuais. Por isso, no Brasil, a Independência foi o objetivo máximo do movimento *ilustrado* e a sua expressão principal; por isso, nesse momento, o intelectual considerado como artista cede lugar ao intelectual considerado como pensador e mentor da sociedade, voltado para a aplicação prática das idéias.[41]

Sin embargo, como sugiere el autor, no todos los intelectuales eran partidarios de conseguir la Independencia de Brasil y de abandonar así el estatus colonial.[42] Precisamente Lopes Gama pertenecía al grupo que respaldaba el orden tradicional y monárquico, que se oponía tenazmente a las independencias y a todo tipo de desórdenes provocados por las revueltas.

Igualmente Candido se refiere al concepto de literatura específico de la Ilustración brasileña, que coincide con el de la Ilustración en el ámbito hispanoamericano decimonónico. Llama la atención que en su enfoque el investigador opone «géneros públicos» a «bellas letras», sin conducirlos a un concepto integrativo de literatura:

> Não espanta, pois, que os gêneros públicos – oratória, jornalismo, ensaio político-social – avultassem em detrimento das belas letras, e que neste capítulo nos encontremos de algum modo fora da literatura, aonde, aliás, conduziam, no limite, as tendências de militância intelectual da Ilustração.[43]

---

37 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec 1996, aquí p. 150.
38 Ibid., p. 162.
39 Ibid., p. 134.
40 Ibid., p. 162.
41 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, p. 225.
42 Ibid.
43 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, p. 226.

Asimismo singulariza la condición y función de la literatura dentro de un conjunto de rasgos que caracterizan la Ilustración brasileña:

> Aí estão alguns motivos próprios à Ilustração: universalidade da cultura, identidade fundamental do espírito humano no tempo e no espaço, valor humano da cultura clássica e (o que mais interessa no momento) função ancilar da literatura como divulgadora da ciência e da técnica (as Artes) e como atividade recreativa, hierarquicamente inferior num momento de intenso pragmatismo mental.
>
> Se percorrermos a *literatura pública* do tempo, encontraremos nela temas característicos: ânsia de instrução, crença na educação para plasmar o homem na sociedade, amor da liberdade política e intelectual, desejo de reformas políticas, patriotismo, confiança na razão para impor as normas do progresso.[44]

Resulta reveladora la ancilaridad que Candido adjudica a la literatura brasileña de la época, pues también ha sido considerada como un atributo esencial de la literatura hispanoamericana coetánea.[45] A pesar de la aparición de un concepto común de literatura lusoamericana e hispanoamericana de la Ilustración, el autor no resuelve la dicotomía de «géneros públicos» y «bellas letras», la que, según la presente investigación, corresponde a una noción más amplia de literatura que no se restringe a la producción exclusiva de textos marcados por el deseo estético. La literatura (en su sentido amplio) de la Ilustración decimonónica no aspira a conseguir textos de alta calidad estética (o bien no están guiados por esta conciencia), su función radica más bien en ponerse al servicio de los imperativos políticos del momento. Así, en cuanto contexto de escritura la Época de las Luces en Brasil culminó con la Independencia unida al deseo de progreso (aspiraciones a las que contribuyó la literatura), desplegándose tal como en Hispanoamérica con mayor intensidad y madurez durante el siglo XIX.

En este mismo orden, Candido afina su argumentación y se refiere al ascenso de la figura del periodista durante la Ilustración brasileña —piénsese en Lopes Gama— como resultado de la decadencia de las «bellas letras»:

> Num momento percorrido por semelhantes idéias e tendências, é natural incluirmos na história literária certos autores que não lhe pertencem logicamente, ou aos quais bastaria uma referência por tocarem zonas limítrofes. Estas, porém, avançam em tais momentos, pois a literatura inflete o curso, para tangenciar a vida nas suas preocupações concretas;

---

44 Ibid., p. 227.

45 Dieter Janik: Periodismo y literatura: su alianza en la época de la Independencia bajo el signo de la Ilustración (Argentina, Chile, Colombia). En: *Acta Literaria* 25 (2000a), pp. 37–47; Carlos Foresti et al.: *La narrativa chilena. Desde la Independencia hasta la Guerra del Pacífico*, vol. 1 (1810–1859). Barcelona/Buenos Aires/México D.F./Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello 1999.

> e a atividade puramente estética, não encontrando ressonância, esmorece, perde qualidade; no caso, os ideais da Ilustração impeliram as energias para os gêneros públicos, suscitando oradores e jornalistas.[46]

La literatura como actividad humana caracterizada por lo histórico, el diálogo permanente con lo social y el dinamismo es esencialmente indisciplinable, por ello considerar lo estético condición *sine qua non* de lo literario sería parte de un concepto restrictivo y esencialista. En el siglo XIX en Brasil los imperativos eran sociales y políticos, y la literatura, consecuentemente, como creación de un hombre inmerso en una red de relaciones sociohistóricas respondía a dichas circunstancias. En esta época en el contexto brasileño surge con fuerza un periodismo que instruye, que es crítico del ambiente de cambios y de las convulsiones políticas, y en el caso particular de *O Carapuceiro* se trata además de un periodismo con una prosa cuidada, burlona, estetizante, costumbrista y claramente proclive a lo literario. En esta dirección, Candido expresa que «[c]omo orador e jornalista foi que o intelectual definiu então em grande parte a sua posição: e sob tal aspecto apareceria doravante ao público médio, como a própria encarnação da literatura»,[47] consideraciones a partir de las cuales se puede señalar que Lopes Gama en cuanto periodista y literato tenía una posición típica de intelectual ilustrado en el Brasil decimonónico. Asimismo, vinculado con las funciones del periodismo durante esta época, Candido presenta una clasificación:

> Aquelas [as publicações periódicas] compreendem as revistas culturais e o jornalismo propriamente dito, que podemos dividir em três ramos no período que vai do seu aparecimento, em 1808, até as primeiras manifestações românticas, cerca de 1836: jornalismo de ensaio, de artigo e de panfleto. Todos os três procuravam analisar a situação, esclarecer o juízo do leitor e orientar a atividade do homem público; mas quanto à forma adotada e a densidade do pensamento, separavam-se conforme esta divisão, cujos representantes mais característicos e eminentes foram, na ordem, Hipólito da Costa, em Londres, Evaristo da Veiga, no Rio, Frei Caneca, em Pernambuco.[48]

Por lo tanto, de acuerdo con este ordenamiento *O Carapuceiro* se podría ubicar —teniendo naturalmente en cuenta su período de publicación— en una posición intermedia o bien dual al contener textos que corresponden tanto a un periodismo de ensayo como otros más cercanos al periodismo de artículo, a pesar de la inclinación de Lopes Gama por el primer género. En este sentido, cabe también indicar que Waldemar Valente distingue tres tipos de periodismo

46 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, p. 230.
47 Ibid.
48 Antonio Candido: *Formação da literatura brasileira*, p. 231.

practicados por Lopes Gama: político-partidario, filosófico-doctrinario y crítica costumbrista.[49]

Gilberto Freyre, por su parte, en *Sobrados e Mucambos*, refiriéndose al siglo XVIII y a la primera mitad del XIX, plantea que con la presencia de la corte portuguesa en Brasil el latifundio esclavista perdió poder, situación que finalmente conllevó su desmantelamiento: «Com a chegada de D. João VI ao Rio de Janeiro, o patriciado rural que se consolidara nas casas-grandes de engenho e de fazenda [. . .] começou a perder a majestade dos tempos coloniais».[50] A esto agrega el surgimiento de nuevos patriarcas, ahora urbanos, dueños de *casas nobres* o *sobrados*[51] en contextos citadinos (por los cuales pasea el narrador *carapuceiro*) que recibieron el respaldo de los monarcas portugueses:

> A política económica da metrópole portuguesa que, a partir do século XVIII, foi a de deixar a grande lavoura um tanto de lado, colocando sob o seu melhor favor as cidades e os homens de comércio, e até a gente miúda, encontraria continuador em D. João VI. Ou melhor: nos responsáveis pela sua orientação, antes burguesa do que rural, antes capitalista do que feudalista, de governo.[52]

El autor señala el surgimiento de una nueva clase compuesta por burgueses y negociantes ricos que ahora disputan las esferas políticas de Pernambuco con las hasta entonces privilegiadas familias de latifundistas.[53] En este sentido se refiere al «conflito entre a aristocracia rural de Pernambuco e a cidade do Recife»,[54] específicamente entre los señores de las *casas-grandes* pernambucanas y la burguesía recifense de los *sobrados*.[55] De este modo, las transformaciones sociales del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX constituyen el contexto de Lopes Gama y de su obra *O Carapuceiro* así como del narrador, cuya conciencia

---

49 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro. Crítica de costumes na primeira metade do século XIX*. Recife: Secretaria de Estado de Educação e Cultura/Departamento de Cultura 1969, aquí p. 96.

50 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 2 vol. Lisboa: Edição «Livros do Brasil» [1936] ca. 1963, aquí vol. 1, p. 69.

51 Ibid., p. 73. – Según el *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*, la *casa-grande* era la «[c] asa residencial de um engenho de açúcar ou de uma fazenda» y la *senzala* designaba el «[c] onjunto de alojamentos destinados aos escravos de uma fazenda ou casa senhorial». A su vez, los *sobrados* correspondían a casas con balcón y baranda a las cuales se mudaron los latifundistas en las ciudades, mientras los *mucambos* constituían habitaciones rústicas y precarias en las que residieron los esclavos en los contextos urbanos. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. https://dicionario.priberam.org (Última consulta: 27.03.2018).

52 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, pp. 81–82.

53 Ibid., p. 74.

54 Ibid., p. 81.

55 Ibid., p. 70.

se despliega en un paisaje urbano desplazándose por el espacio citadino en proceso de cambio que percibe, observa y juzga a través de las *carapuças* con un propósito de reforma social.

Por otro lado, Freyre señala que los niños ya no pedían la bendición con el miedo de antaño a los antiguos abuelos poderosos de los tiempos patriarcales convertidos ahora en dulces abuelitos, pérdida de respeto percibida por Lopes Gama:[56] «Pobres ‹meninos travessos› do tempo de os filhos chamarem ao pai de ‹senhor pai›, era deles que o padre Gama sentia a falta, escandalizado com os meninos e os rapazes da nova geração».[57] Por consiguiente, para el autor de *Casa-grande & Senzala* Lopes Gama es el cronista de cambios que representan indicios de la transición de época y a quien la irreverencia de estos jóvenes le permite formular la tesis central de su estudio: «Que tempos seriam esses, santo Deus? Esses rapazes tão sem medo, tão sem respeito pelos mais velhos e até pelos santos, pelo próprio Santíssimo Sacramento? Que fim de mundo seria esse? Era o declínio do patriarcalismo».[58] De modo tal que, siguiendo su argumentación, las críticas de *O Carapuceiro* se ubican en el período de decadencia del patriarcado brasileño, de hecho el mismo Freyre caracteriza esta obra en cuanto producción intelectual surgida en un período intersticial: «O padre Lopes Gama foi [. . .] crítico dos costumes brasileiros, na sua fase de transição da predominância do patriarcalismo rural para a do capitalismo urbano nas áreas onde essa transição primeiro se manifestou».[59]

Asimismo el autor indica que con Dom Pedro II —cuyo reinado califica de antipatriarcal— los jóvenes ascendieron a cargos antes únicamente reservados a los más viejos,[60] y alude tanto a la actitud de independencia de los jóvenes licenciados respecto a los patriarcas de las *casas-grandes* como a la rivalidad entre ellos y a que el adulto respetable entonces pasó a ser el joven retórico, pulido, urbano y educado en Europa y principales ciudades brasileñas.[61] En este sentido destaca la crítica que *O Carapuceiro* efectúa de los letrados pernambucanos que iban a Europa, pues estos se convirtieron en agentes no solo de la importación de modas galas, sino también y sobre todo de la recepción de la filosofía francesa: «Por intermedio desses viajeiros e desses doutoraços é que as doutrinas impias dos philosophantes da França pouco e pouco se forão importando no Brasil».[62]

56 Ibid., p. 145.
57 Ibid.
58 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 146.
59 Ibid., p. 125.
60 Ibid., p. 141.
61 Ibid., p. 147.
62 Miguel do Sacramento Lopes Gama cit. en: Ibid., p. 160.

Por ende, Lopes Gama condena este movimiento transatlántico como perjudicial para los modelos de convivencia patriarcales que defiende.

En este mismo contexto Freyre se refiere a los descendientes de latifundistas educados en Europa que abandonan la hacienda y optan por la ciudad.[63] Así, precisa que los hijos de los señores de los ingenios que se formaron en Europa, Bahía, São Paulo, Olinda, Rio de Janeiro, se convirtieron en desertores de una aristocracia que en su estilo de vida y de política difería de estos licenciados, médicos y doctores afrancesados, europeizados, urbanizados y civilizados.[64] A esto agrega:

> O bacharel — magistrado, presidente de província, ministro, chefe de policía — seria, na luta quase de morte entre a justiça imperial e a do *pater familias* rural, o aliado do Governo contra o próprio Pai ou o próprio Avô. O médico, o desprestigiador da medicina caseira, que era um dos aspectos mais sedutores da autoridade como que matriarcal de sua mãe ou de sua avó, senhora de engenho. Os dois, aliados da Cidade contra o Engenho. Da Praça contra a Roça. Do Estado contra a Família.[65]

De esta manera, Freyre caracteriza la oposición de ciudad y campo en Pernambuco en términos similares a los de la «ciudad letrada» de Ángel Rama o al modelo de «civilización y barbarie» de Domingo Faustino Sarmiento.

En general, el sociólogo brasileño define el período estudiado en cuanto de consolidación como de transición de la sociedad brasileña[66] y un rol importante lo cumple, a su parecer, la urbanización y el perfeccionamiento de los estilos de vida en las ciudades.[67] A este respecto sostiene que no solo «[o] patriarcalismo urbanizou-se»,[68] sino que también «[a] rua [. . .] se aristocratizaria».[69] Así, la vida urbana de Pernambuco por la que pasea el narrador de *O Carapuceiro* se moderniza y de dicha modernización este da testimonio.

Por lo demás, una de las principales conclusiones de Freyre se refiere a la resistencia a los cambios por parte de los sectores más tradicionalistas de la época, y en este sentido indica que aquellas personas más aferradas a lo antiguo

---

63 Esta situación corresponde a los efectos de una Ilustración «que se muerde la cola», y posiblemente en este grupo de jóvenes *bacharéis* se encontrarían los *gamenhos* criticados fuertemente por Lopes Gama, como se verá más adelante.
64 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 83.
65 Ibid.
66 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, pp. 86–87.
67 Ibid., p. 87. – El autor indica que la presencia de los holandeses en el norte de Brasil dejó el gusto por las ciudades con vida propia debido a que estos llevaron conocimientos técnico-industriales. Ibid., p. 72.
68 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 87.
69 Ibid.

de la primera mitad del siglo XIX únicamente veían defectos, debilidades, imitaciones ridículas de Europa, faltas de respeto a sus mayores en los hombres de las nuevas generaciones,[70] contexto en el cual sitúa a manera de síntesis de la percepción de las transformaciones ocurridas en Pernambuco al autor de *O Carapuceiro*:

> E o padre Lopes Gama indignava-se de só enxergar em torno de si gamenhos com «jaquetinhas pelas virilhas», «barbas e bigodes de Mouro», «meias alcatifadas»; bachareletes que já não tomavam a bênção aos velhos porque «tal usança cheira a tempos gothicos e degrada o nobre orgulho de hum jovem quando basta hum simples cortejo de cabeça assim por modo de lagartixa»; elegantes que durante a missa davam as costas ao altar para se entreterem com o «madamismo».
>
> Os gamenhos eram os bacharéis e doutores formados nos princípios do século XIX, vários deles educados na Europa [. . .].
>
> Contra eles, o padre conservou-se intransigente nos seus gostos e estilos de vida: os do seu tempo de menino, criado pela avó. O século XVIII ainda ruralmente patriarcal em seus aspectos mais característicos. [. . .] O Brasil sem carros de cavalo correndo pelas ruas, sem mecânicos ingleses manejando máquinas misteriosas, sem modistas francesas, sem doutores formados na França e na Alemanha, sem óperas italianas cantadas nos teatros, sem os moços tomando os lugares dos velhos.[71]

El extracto resulta elocuente en cuanto el polímata de Recife distingue la figura de Lopes Gama como culminación de un proceso de desajuste producido por la presencia de la mentalidad del siglo XVIII (afianzada en valores del patriarcado rural) en el siglo XIX (caracterizado por un patriarcado urbano y la modernización de la vida citadina) o bien como representativa del entrelazamiento conflictivo de ambas mentalidades. Para Freyre, Lopes Gama constituye la mejor expresión de este descolocamiento de épocas, pues el autor de *O Carapuceiro* es un hombre ilustrado e intolerante del siglo XVIII —pese a que la Ilustración proclamaba la tolerancia— que no acepta las modificaciones ni modernizaciones de su entorno decimonónico. En el fondo, teniendo en cuenta que el siglo XVIII se caracteriza por el poder de los *fazendeiros* y el XIX por la liberación del dominio de estos gracias a los monarcas portugueses, el sociólogo recifense lo considera aún subsumido en el mundo patriarcal que perdió poder y se desmanteló con las transformaciones impulsadas por Dom João VI en Brasil. De este modo, según la argumentación de Freyre, Lopes Gama condenó los *sobrados* y su forma de vida por haberse quedado mentalmente en el tiempo patriarcal de las *casas-grandes*

70 Ibid.
71 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 88.

sin aceptar la nueva convivencia urbana. Así, especifica que Lopes Gama las emprendió contra las señoras afrancesadas que leían novelas como si ellas fuesen terribles pecadoras, ya que para él una buena madre de familia debía administrar la casa, levantarse temprano a poner en marcha los quehaceres, preparar las comidas, dirigir a las criadas que costureaban o atendían labores como fabricación de jabón, velas, vino, etc.;[72] a lo cual añade:

> Essa dona de casa ortodoxamente patriarcal, o padre Lopes Gama não se conformava que, nos princípios do século XIX, estivesse sendo substituída nos sobrados, e até em algumas casas-grandes de engenho, por um tipo de mulher menos servil e mais mundano; acordando tarde por ter ido ao teatro ou a algum baile; lendo romance; olhando a rua da janela ou da varanda; levando duas horas no toucador «a preparar a charola da cabeça»; outras tantas horas no piano, estudando a lição de música; e ainda outras na lição de francês ou na de dança. Muito menos devoção religiosa do que antigamente. Menos confessionário. Menos conversa com as mucamas. Menos história da carochinha contada pela negra velha. E mais romance. O médico de família mais poderoso que o confessor. O teatro seduzindo a mulher elegante mais que a igreja. O próprio «baile mascarado» atraindo senhoras de sobrado.[73]

La llegada de la corte portuguesa a América transformó la convivencia del Brasil patriarcal. Lopes Gama paradojalmente reprueba mediante sus críticas la forma de vida de los *sobrados* y las transformaciones sociales impulsadas por los monarcas lusitanos, mientras al mismo tiempo prefiere la monarquía en lugar de la república. En este sentido, la cultura portuguesa, francesa e inglesa que penetró en el Brasil decimonónico gatilló —o por lo menos contribuyó a— la urbanización del país y la decadencia patriarcal, situación ficcionalizada y juzgada en *O Carapuceiro*. Así, las sátiras y ridiculizaciones de *gamenhos* efectuadas por Lopes Gama representan críticas a las nuevas costumbres instauradas por la modernización y europeización de Brasil provocadas a su vez por los soberanos portugueses.

3.3 Sátiras para la *Mündigkeit*

Sven Hanuschek ha indicado que la sátira expone la estulticia y los vicios humanos así como también critica las instituciones políticas y sociales,[74] dimensiones

---

72 Ibid., p. 167.
73 Ibid.
74 Sven Hanuschek: Satire. En: Dieter Lamping (ed.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. In Zusammenarbeit mit Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2009, pp. 652–661, aquí p. 652.

desarrolladas —como se verá— a través de un tono irónico, ácido y burlón en los contenidos de *O Carapuceiro*. Sobre los propósitos de la sátira, resulta de particular interés, dado su contexto ilustrado de formulación, el concepto al cual Hanuschek recurre de Johann Georg Sulzer: «Der Endzwek der Satire ist, dem Uebel, das sie zum Inhalt gewählt hat, zu steuren, es zu verbannen, oder wenigstens sich dem weiteren Einreißen desselben zu widersetzen, und die Menschen davon abzuschrecken».[75] Por lo demás, otro aspecto importante que el autor menciona es que la sátira no se encuentra ligada necesariamente a la literatura ni tampoco a una determinada expresión literaria.[76]

Asimismo Hanuschek puntualiza que los ataques satíricos pueden ser burlones, polémicos, amables o hirientes, y que siempre (a menudo mediante un cálculo didáctico) están dirigidos contra algo.[77] Vinculado con el procedimiento estético de la sátira, indica que esta normalmente no se vale de la crítica directa, sino de la exageración de los estados criticados sobrepasando la mera mímesis.[78] Así, a partir de lo señalado por este investigador es posible contextualizar las caricaturizaciones que efectúa el narrador de *O Carapuceiro* con el propósito didáctico de aportar al mejoramiento social, es decir, la sátira es empleada por Lopes Gama como recurso para combatir los males morales que asolan Brasil y para que los brasileños alcancen la *Mündigeit*. Por lo tanto, en la presente investigación se propone que en este periódico recifense existe una relación entre sátira y *Mündigkeit*, ya que su narrador satiriza con el fin de erradicar los lastres humanos y construir una sociedad brasileña madura que —teniendo en cuenta la inestabilidad de la *Mündigkeit*— sea capaz de consolidarse. La sátira y la parodia constituyen recursos poéticos usados *ex negativo* para criticar y establecer cómo no hay que ser, es decir, contienen una proyección y una teleología social. A este respecto Hanuschek, recurriendo a Jörg Schönert, hace referencia al nivel de autoridad suficiente requerido por el autor satírico que justifique su escritura crítica y condenatoria,[79] el cual en el caso de Lopes Gama está dado por su posición social como miembro del clero y por su condición de intelectual ilustrado. Así, sobre esta base el narrador *carapuceiro* se autorrepresenta en un nivel de superioridad moral e intelectual ante los equivocados brasileños, es decir, desde la altura que le otorga la religión y la cultura ilustrada juzga a sus compatriotas y los intenta ayudar a corregir el rumbo. Por su parte, Pallares-Burke también se refiere a la legitimidad que debía poseer Lopes Gama para construir discursos

75 Johann Georg Sulzer 1794 cit. en: Sven Hanuschek: Satire, p. 653.
76 Sven Hanuschek: Satire, p. 652.
77 Ibid.
78 Ibid.
79 Jörg Schönert 1969 cit. en: Sven Hanuschek: Satire, p. 654.

acerca de la realidad brasileña y, siguiendo a Pierre Bourdieu, plantea que el «discurso de autoridad» debe ser pronunciado por quien sea reconocido como capaz de elaborarlo, condición que el autor de *O Carapuceiro* cumplía debido a sus labores como sacerdote, educador, periodista y político.[80] Asimismo esta investigadora indica que

> Lopes Gama pode ser visto como um eminente representante do clero iluminista do Brasil, que distanciava a igreja do regime absolutista e que considerava ser tarefa de um padre se envolver com «negócios públicos», lutar pelas causas públicas e pregar a «liberdade de seus semelhantes».[81]

Por consiguiente, el autor de *O Carapuceiro* funcionalizaba su visión de mundo de religioso ilustrado y su discurso de autoridad en torno a la realidad brasileña en beneficio de la *Mündigkeit* de su país, al que veía sumido en el retraso y en el camino equivocado.

Hanuschek igualmente traza la genealogía y evolución de la sátira, remontándose a sus primeras manifestaciones en Egipto y Grecia, y sobre todo a su esplendor en Roma,[82] hasta llegar a expresiones contemporáneas.[83] Así, queda claro que Lopes Gama recurre al instrumentario que le proporciona una tradición literaria clásica para condenar las lacras que asolan la sociedad brasileña de su época, y que además en *O Carapuceiro* existe una relación productiva entre sátira y periodismo concerniente a la modernización y civilización de Brasil. A través de una actitud de *flâneurismo* el narrador de *O Carapuceiro* recorre su entorno, reconoce en él caminos desacertados que han tomado sus paisanos, y critica con amargura y malestar la modernización para él errada y deficiente de la ciudad.

3.4 Lopes Gama y el narrador de *O Carapuceiro*

Miguel do Sacramento Lopes Gama nació en Recife en 1793 y murió en este mismo lugar en 1852. Fue hijo de un médico portugués y de una brasileña de familia influyente,[84] por lo que pertenecía a la burguesía recifense. En 1808 profesó como monje benedictino, en 1815 se ordenó religioso secular y en 1834

---

80 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 146.
81 Ibid., p. 147.
82 Sven Hanuschek: Satire, p. 655.
83 Ibid., p. 661.
84 Evaldo Cabral de Mello: Introdução. En: [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro. Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras 1996a, pp. 7–26, aquí p. 14.

abandonó la orden benedictina,[85] condición desde la cual redactó sus críticas de costumbres.

Waldemar Valente indica que en aquella época en Brasil los sacerdotes representaban una instancia portadora de prestigio social que se extendía a sus familias[86] y que estas naturalmente estaban interesadas en contar con uno en su seno,[87] además que la mentalidad cristiano-católica prácticamente exigía entonces destinar un hijo al sacerdocio,[88] contexto en el cual ubica a Lopes Gama indicando que fueron sus padres quienes lo orientaron hacia la religión. Una de sus tesis centrales consiste en que el autor de *O Carapuceiro* no era un sacerdote de vocación, ya que mediante sus textos, además de degradar a sus semejantes que erraban (y por consiguiente no practicaba la caridad, piedad ni compasión cristianas al herirlos y humillarlos), propagaba el odio:

> Tenho para mim que Lopes Gama deve ser incluído entre os padres que não escolheram certo a profissão. [. . .] O sacerdócio cristão, especialmente o católico, exige predicados e sentimentos que pareciam faltar em Frei Miguel. Entre êles: sobriedade, modéstia, humildade e até certo equilíbrio e certa moderação no modo de escrever ou de falar. [. . .] Lopes Gama era temperamentalmente impulsivo e arrogante. Sua combatividade, áspera e agressiva. Nos seus escritos, sempre maliciosos, sempre ferinos, sempre irreverentes e impiedosos, faltava o tempêro da caridade cristã. Na política partidária, como na crítica de costumes, não parecia ajustar-se à condição de autêntico padre católico. [. . .] Em lugar de alívio para as feridas sociais, o que suas palavras faziam era cortar feito navalha. [. . .] Suas ironias feriam fundamente. Suas sátiras tinham gôsto de fel ou causticavam como ferro em brasa. Sua maneira de mostrar os erros da sociedade e corrigir os desvios dos bons costumes dificilmente podia dar resultados desejáveis. [. . .] O redil da Cristiandade, com semelhantes técnicas de atração, quase nunca recolhia ovelhas desgarradas. Nem se ampliava com a conquista de novas. O que geralmente acontecia era tangê-las para mais longe.[89]

Lopes Gama se desempeñó no solo como sacerdote, sino también como periodista, diputado, educador, profesor de retórica, y además ejerció diferentes puestos directivos en el sistema educativo brasileño, actividades profesionales que se ven reflejadas en distinta medida en *O Carapuceiro*, texto que publicó en Recife entre los años 1832 y 1847. Por tanto, la obra de Lopes Gama es posible ubicarla en el contexto histórico de la *Regência* (1831–1840), período intersticial

85 Evaldo Cabral de Mello: Cronologia. En: [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*. *Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras 1996b, pp. 27–28, aquí pp. 27–28.
86 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 70.
87 Ibid., p. 74.
88 Ibid., p. 69.
89 Ibid., pp. 75–76.

comprendido entre la abdicación de Dom Pedro I y la *Declaração da Maioridade* (*¿Mündigkeit*?) de su hijo Dom Pedro II, y caracterizado por la agitación y profunda inestabilidad política. Evaldo Cabral de Mello se refiere a la importancia de este período para la actividad publicística del autor de *O Carapuceiro*, e indica que el ambiente de libertad de expresión de la *Regência* hizo posible que las ideas político-sociales de Lopes Gama tuvieran un alto grado de influencia (únicamente conocido hasta entonces por Frei Caneca).[90] A su vez, vinculado con el contexto vivencial de Lopes Gama y de escritura de *O Carapuceiro*, este autor puntualiza:

> Nascido e criado no Pernambuco de fins do período colonial, ele [Lopes Gama] assistiu, aos trinta e tantos anos, ao espetáculo da sociedade regencial numa província que, como o Rio de Janeiro ou a Bahia, vinha constituindo desde a abertura dos portos e a transmigração da corte de Lisboa um dos principais focos de mudança social.[91]

Por otro lado, es importante señalar que *O Carapuceiro* permaneció en el olvido tras la muerte de su autor y que recién durante los años veinte del siglo pasado fue redescubierto por Gilberto Freyre al consultar este periódicos de la biblioteca pública de Recife al inicio de sus investigaciones de *Casa-grande & Senzala* y de *Sobrados e Mucambos*.[92] Por lo demás, *O Carapuceiro* no se mantuvo restringido a Pernambuco, ya que también fue reeditado en Rio de Janeiro, es decir, sobrepasó los límites de un proyecto provincial, y algunos de sus artículos se reprodujeron en otros periódicos.[93] Asimismo, concerniente a sus etapas de publicación, resulta de especial importancia la siguiente especificación de Valente:

> Alfredo de Carvalho, em estudo sôbre a imprensa pernambucana (101), informa que o número 1 saiu a 7 de abril de 1832, continuando a publicação regularmente até fins de 1834, quando teve a circulação interrompida. De 1835 a 1836, a matéria do *Carapuceiro* foi divulgada no *Diário de Pernambuco*, na coluna *Variedades*, às vêzes com o sub-título de *Carapuceiro*. Em 1837, voltou a circular avulsamente, estendendo-se sua publicação, com regularidade, até 1843. «As edições de 1847», escreve Alfredo de Carvalho (102), «parecem antes constituir jornal à parte do que continuação do verdadeiro e primitivo *Carapuceiro*».[94]

Otros periódicos en cuyas publicaciones estuvo involucrado Lopes Gama son el *Diário da Junta do Governo* (1822), *O Conciliador Nacional* (1822–1923), el *Diário*

90 Evaldo Cabral de Mello: Introdução, p. 16.
91 Ibid., p. 10.
92 Ibid., pp. 7–8.
93 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 134.
94 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 97.

do Governo de Pernambuco (1824), *O Constitucional* (1829–1831), *O Diário de Pernambuco* (1836–1837), *O Despertador* (1840–1842), *O Pernambucano* (1844), *O Sete de Setembro* (1845–1846), entre otros.[95] Cabe agregar que *O Carapuceiro* se publicó en 1840 en las columnas del periódico de Rio de Janeiro *O Despertador* (iniciándose luego la publicación de *O Carapuceiro na corte*)[96] y en 1842 —una vez más— en las del *Diário de Pernambuco*, y que la amplia actividad publicística de Lopes Gama también comprendía sátiras (como textos independientes) y traducciones.[97]

En relación con el clima publicístico de la época en Pernambuco, Valente se refiere al mal ambiente que existía, en el cual incluso en ciertos periódicos desacreditaron en términos morales (y como venganza) a Lopes Gama mediante maledicencia relacionada con la castidad sacerdotal,[98] y en 1841 en *O Correio do Norte* Antônio Borjes da Fonseca le imputó haber cometido plagios.[99] En general este investigador destaca un contexto de mucha violencia, insultos y ofensas de grueso calibre entre los editores de la prensa de aquel período:

> A polêmica jornalística, que se travara tumultuosamente, não admitia freios, nem travos na linguagem. Nem restrição de espécie alguma. Nada se procurava respeitar ou poupar. Nem a autoridade do poder constituido. Nem a honra pessoal. Nem a dignidade do clero. Nem as glórias da nobreza. Entrar na luta era ficar de corpo aberto a tôda a sorte de ofensas. Era ver a lavagem de trapos sujos em praça pública.[100]

---

95 Evaldo Cabral de Mello: Cronologia, pp. 27–28; Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 131.

96 Valente señala que en 1840 Lopes Gama llegó a Rio de Janeiro para asumir como diputado y que en este contexto publicó *O Carapuceiro* en las páginas de *O Despertador* (pp. 97–98) y *O Carapuceiro na côrte*, el cual constituyó un periódico autónomo y no un suplemento de *O Despertador* (p. 98). Por lo tanto, estas dos manifestaciones de *O Carapuceiro* son consecuencia de la labor política de su autor. Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*.

97 Evaldo Cabral de Mello: Cronologia, p. 28.

98 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, pp. 78–79.

99 Ibid., pp. 82–83, 88. – En aquella época había guerras entre periódicos (o más precisamente entre sus redactores), tal como entre *O Carapuceiro* y *O Cruzeiro* (Ibid., pp. 191–192) o entre *O Carapuceiro* y *A Carranca* (Ibid., pp. 195–196), textos, por lo demás, cuyos títulos enteros —al igual que el *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*— reflejan el concepto de literatura de la época en América: *O Cruzeiro. Jornal Político, Literário, e Mercantil.* Pernambuco: Typ. do Cruzeiro 1829–1831, 1929. http://bndigital.bn.br/acervo-digital/cruzeiro/778440 (Última consulta: 29.06.2020) y *A Carranca. Periodico Politico-Moral-Satyrico-Comico*. Recife: Typographia da União 1845–1847. http://bndigital.bn.br/acervo-digital/carranca/717495 (Última consulta: 29.06.2020).

100 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 84.

Lopes Gama era un publicista curtido en la lucha política, que aprendió a ser ácido en sus publicaciones y cuyo broche de oro fue sin duda *O Carapuceiro*, periódico que representa la culminación de un proceso de prácticas y contiendas escriturales.

Por otra parte, en lo que toca al narrador de *O Carapuceiro*, este se autorrepresenta como un «viejo amargado» y en diversas ocasiones se autodefine como *rabugento* («malhumorado», «cascarrabias»), es decir, como una especie de «regañón brasileño»: «eu, que já pendo para velho, e conseguintemente rabugento».[101] Por lo tanto, se puede señalar la existencia en esta obra de un espíritu y una estética del mal humor, y que lo irrisorio aportado a través de la sátira, el chiste y la ironía (que se yerguen como recursos estilísticos fundamentales de *O Carapuceiro*) constituye únicamente la máscara de una subjetividad crítica y disconforme con su realidad local, aunque con esperanzas de poder transformarla. De este modo, el narrador es el *carapuceiro* —cuyo significado se comentará enseguida— y corresponde a la instancia que da título al periódico de Lopes Gama.

A este respecto es preciso considerar la diferencia entre el autor Lopes Gama y el narrador que este construye como enunciador de *O Carapuceiro*, es decir, entre los niveles de la factualidad y la ficcionalidad. De acuerdo con Matías Martínez y Michael Scheffel, el discurso factual se constituye como «[a]uthentische (schriftliche oder mündliche) Rede aus Aussagesätzen, die von einem realen Sprecher mit behauptender Kraft geäußert werden»,[102] mientras que el discurso ficcional, a su vez, representa una «[s]chriftliche oder mündliche Rede aus Aussagesätzen, die von einem realen Autor als authentische Behauptungen eines von ihm erfundenen Sprechers (→ *Erzähler*) imaginiert werden».[103] Por tanto, si se aplican estas consideraciones a los textos de *O Carapuceiro* que —como se verá luego— buscan aludir a quienes en la realidad extratextual practican lo criticado a nivel diegético y se tiene en cuenta que en ocasiones Lopes Gama asumiendo el rol de enunciador se defiende señalando haber sido atacado en las calles por damas a las cuales mediante su narrador fustigó en las

---

101 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro. Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras [1832–1847] 1996, aquí p. 351. Remitimos igualmente a una digitalización de ejemplares originales del período comprendido entre 1832 y 1842 que se encuentra albergada en la Biblioteca Nacional Digital de Brasil (Hemeroteca Digital Brasileira): *O Carapuceiro, periodico semper moral, e so' per accidens politico*. Pernambuco: Typografia Fidedigna/Typ. de M. F. de Faria 1832–1842. http://bndigital.bn.gov.br/acervo-digital/carapuceiro/750000 (Última consulta: 19.02.2022).

102 Matías Martínez/Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*. München: Verlag C. H. Beck [1999] 2016, aquí p. 217.

103 Ibid., p. 218.

páginas del periódico, queda claro que las dimensiones de lo factual y lo ficcional se tienden a confundir tanto por el lado de la producción como de la recepción. Miguel do Sacramento Lopes Gama es el ser humano de carne y hueso perteneciente al sector ilustrado del Pernambuco decimonónico que inventa como emisor de su obra un *flâneur* brasileño amargado que pasea por la modernidad a su parecer errada de la ciudad y a través de un discurso crítico desea terminar con la «barbarie» que percibe en ella. Indudablemente este narrador le sirve de instrumento al autor para hacer más efectiva su crítica (crea —o se desdobla en— un personaje con una subjetividad crítica y principios opuestos a los males de Recife), si bien resulta claro que ambos se tienden a unir y que su distinción ontológica es compleja, a pesar de que en los títulos, en cuanto elementos paratextuales que sirven de umbral entre el nivel de lo factual y lo ficcional, la identidad del enunciador pareciera acercarse más a Lopes Gama. Por consiguiente, en este sentido la instancia narrativa de *O Carapuceiro* se manifiesta ambigua y ambivalente, razón por la cual no es posible precisarla con claridad.

3.5 *O Carapuceiro, periódico sempre moral, e só per accidens político*

El periódico literario *O Carapuceiro, periódico sempre moral, e só per accidens político* (1832–1847) posee un sistema discursivo caracterizado por una fuerte crítica social ejercida por un narrador a los vicios, modas provenientes de Europa y elementos de origen popular de la sociedad brasileña de su época. Tras dichas críticas se encuentra un pensamiento de la Ilustración relativo a cómo mejorar o «desbarbarizar» la sociedad brasileña conduciéndola al progreso y a la civilización por medio de la transformación de sus costumbres sobre la base de la educación. Pallares-Burke señala que el propósito educativo de *O Carapuceiro* se contextualiza en el marco del surgimiento de la imprenta brasileña, puesto que antes de 1800 la corona portuguesa no permitía imprentas ni universidades con el fin de evitar la circulación de nuevas ideas que desmantelaran la relación de dependencia de la colonia respecto a la metrópolis.[104] Asimismo plantea que Lopes Gama puso su periódico al servicio de «um projeto de ilustração, educando os leitores por meio da imprensa e liderando uma campanha para a tão necessária reforma dos costumes».[105] Por consiguiente, la finalidad de Lopes Gama era

104 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 131.
105 Ibid., pp. 131–134.

educar a sus compatriotas al parecer no con un afán —por lo menos en principio o únicamente— político, sino reformador de las costumbres. En este sentido, la investigadora hace hincapié en el carácter moralista del periódico expresado en el subtítulo *periódico sempre moral, e só per accidens político* y en el hecho de que el autor en el prospecto haya planteado que su campo de análisis sería la moral y la lucha contra los vicios públicos y particulares.[106]

Lopes Gama en el plano político abogaba por la monarquía constitucional y alertaba sobre los riesgos del sistema republicano o absolutista;[107] no quería república, su modelo de sociedad se correspondía con el concepto político de un ilustrado como Dom Pedro II. Sin embargo, Cabral de Mello precisa que el autor de *O Carapuceiro* no excluía a futuro la posibilidad de la república tras un debido proceso de educación política (funcionalizando así el concepto de *Erziehung zur Mündigkeit*), solo que para aquel momento en el cual escribía sus reflexiones estimaba que la monarquía en su variante constitucional representaba la instancia más favorable para el desarrollo político de Brasil.[108] Igualmente el autor recurre a un extracto central de Lopes Gama de 1834 en el que este especifica que en Brasil faltan condiciones para asumir la república, contexto en el cual podría contribuir una revolución moral,[109] además de situar la posibilidad republicana de su país en un marco integrativo latinoamericano: «Já nos conveio a monarquia, hoje convém-nos a monarquia sim, mas constitucional, representativa e federal. Para o diante, em seu tempo adequado, só nos convirá a república, que é a natural tendência da América».[110]

Asimismo Pallares-Burke indica que Lopes Gama políticamente se propuso trabajar por mantener la independencia de Brasil declarada bajo el régimen monárquico constitucional y se opuso a la idea de que la solución para los problemas económicos y sociales que asolaban el país estuviese en transformaciones sociales y políticas radicales.[111] En este sentido, Cabral de Mello destaca que Lopes Gama tuvo una posición política moderada durante el período regencial, la que fue criticada por Frei Caneca, su contemporáneo,[112] y que esta moderación también se manifestó en sus críticas de costumbres: «o meio-termo da sua doutrina política correu paralelo ao meio-termo da sua crítica social em *O*

106 Ibid., p. 134.
107 Ibid.
108 Evaldo Cabral de Mello: Introdução, p. 17.
109 Ibid.
110 Miguel do Sacramento Lopes Gama cit. en: Evaldo Cabral de Mello: Introdução, p. 18.
111 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 135.
112 Evaldo Cabral de Mello: Introdução, p. 15.

Carapuceiro: nem excessos modernizantes nem arcaísmos»,[113] afirmación sustentada en las críticas efectuadas por Lopes Gama tanto a la imitación de modas extranjeras («o nosso gosto por macaquear») como al curanderismo y al *bumba-meu-boi* («usanças bárbaras de nossos avós»).[114]

El narrador, a su vez, de acuerdo con su visión de mundo ilustrada, por un lado, manifiesta un posicionamiento cuestionante de las formas y normas de convivencia del Brasil decimonónico que considera un camino equivocado y perjudicial para el buen desarrollo de esta sociedad y, por otro lado, funcionaliza en sus cavilaciones un concepto de *Mündigkeit* para la renovación de la convivencia brasileña. En general, causa la impresión de que no deseara mantener ninguno de estos modelos convivenciales, sino más bien retornar a los anteriores en los que se encontraban depositados modos de vida más correctos, justos y saludables.

El discurso del narrador se estructura ideológicamente como un fuerte rechazo hacia la apropiación por parte de los brasileños de, por una parte, las culturas europeas y, por otra, de la herencia africana que ha servido de fundamento a las culturas populares de Brasil. Las modas europeas provenientes de Francia y la tradición cultural africana constituyen lastres que impiden que la sociedad brasileña madure. Para Lopes Gama la nueva convivencia se debe construir sobre la base de una sólida moral cristiana y en correspondencia con este pensamiento en el discurso de *O Carapuceiro* no solo denosta las convivencias erradas del Brasil del siglo XIX, sino también a manera de propuesta escenifica convivencias estrechamente relacionadas con una *Mündigkeit* fundamentada a diferentes niveles en el cristianismo. Asimismo, y como fue señalado, la crítica de costumbres y social de su narrador se efectúa principalmente por medio de la sátira, y en este sentido uno de los principales cuestionamientos de Valente al cristianismo de Lopes Gama radica en la crueldad que se manifiesta en sus textos: «Em suas crônicas as sátiras chegavam a ser impiedosas».[115] La función de la sátira consiste precisamente en reformar la sociedad con el fin de hacerla madurar (*mündig*), pues la finalidad de sus críticas de costumbres (que en el fondo lo son de la convivencia) es conseguir el progreso en Brasil. A este respecto, Cabral de Mello señala que Lopes Gama heredó la vía satírica de la literatura clásica y que, del mismo modo que Mariano José de Larra en el contexto del costumbrismo ibé-

113 Ibid., p. 24.
114 Ibid.
115 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 136.

rico, su objetivo consistió en moralizar las costumbres a través del humorismo: *corrigit ridendo mores*.[116]

Un aspecto central de su discurso consiste en el rechazo a las modas representadas mediante la figura de los *gamenhos*, los que, al fin y al cabo, en cuanto imitadores de la cultura francesa, son indicio de la falta de identidad de Brasil. Esta falta de identidad es fuertemente criticada por el narrador de *O Carapuceiro*, quien pareciera no ofrecer ninguna solución respecto a su consecución como sí en cambio la ofrecieron en el siglo XX los antropófagos a través de *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* (1928), novela cúlmine del modernismo brasileño en la cual su autor, Mário de Andrade, por medio del *trickster* amazónico alegorizaba la falta de identidad del pueblo brasileño recurriendo al humor y a elementos grotescos. Pallares-Burke, a su vez, argumenta que Lopes Gama incurre en el mismo tipo de situación que critica al imitar y plagiar ciertos pasajes del periódico inglés *The Spectator* de Joseph Addison y Richard Steele, texto modelo del género espectatorial.[117] Por consiguiente, se puede plantear que existe en Lopes Gama una actitud ambivalente hacia la cultura europea (la rechaza y acepta a la vez), pero también una apropiación selectiva de elementos de esta con el fin de funcionalizarlos en Brasil, a través de la unión con rasgos americanos, para hacer progresar la sociedad de este país.

El narrador de *O Carapuceiro* quiere crear convivencias maduras (*mündig*) a partir del siglo XIX en Brasil o bien proponer formas que cuajen *a posteriori* y erradiquen los yerros colectivos que percibe. En su discurso se identifican críticas y propuestas para mejorar dicha convivencia caracterizada, por un lado, como una mala copia de Francia y, por otro lado, por la ignorancia y los atrasos derivados de la cultura africana. Tal forma de vida colectiva ha destrozado la moral del país y Lopes Gama busca restaurarla.

---

116 Evaldo Cabral de Mello: Introdução, p. 9. – Antônio Cândido en «Dialética da malandragem» (¡no en la *Formação da literatura brasileira*!) alude a la sátira en el periódico de Lopes Gama al contextualizar la novela *Memórias de um Sargento de Milícias* en la producción cómica y satírica del período de la *Regência*. Así, hace referencia brevemente a *O Carapuceiro* (1832–1834; 1837–1843; 1847) y a la existencia de *O Nôvo Carapuceiro* de José da Gama e Castro (1841–1842), y menciona que en la línea de La Bruyère «[a]mbos se ocupavam de análise política e moral por meio da sátira dos costumes e retratos de tipos característicos» (p. 73). Antônio Cândido: Dialética da malandragem (Caracterização das *Memórias de um Sargento de Milícias*). En: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 8 (1970), pp. 67–89.

117 Como fue señalado en el Capítulo 1, el representante portugués de la tradición espectatorial lo constituye la *Collecçam dos Papeis Anonymos* publicada por Bento Morganti en Lisboa entre los años 1752 y 1754, texto al cual Lopes Gama no recurre. Bento Morganti: *Collecçam dos Papeis Anonymos*. Editada por Hans Fernández e Pascal Striedner. Berlin: Peter Lang Verlag [1752–1754] 2019.

En las críticas y propuestas de reforma de costumbres del discurso de *O Carapuceiro* se identifica claramente la idea de *ordem e progresso* (Gilberto Freyre) en relación con la emancipación de la cultura francesa y africana, con el mejoramiento moral en base al cristianismo y con la correspondiente consecución de una identidad brasileña propia. De aquí que se pueda afirmar que el texto escenifica estéticamente una reflexión sobre la relación estrecha entre convivencia, *Mündigkeit* y *ordem e progresso*.

El periódico *O Carapuceiro* se constituye esencialmente por un discurso político y por un discurso de crítica de costumbres, en el último de los cuales se concentra el presente capítulo. En el discurso de las críticas de costumbres se pueden distinguir duros juicios a la cultura francesa, a la cultura popular brasileña de origen africano, a las apariencias, a los vicios o males sociales como asimismo propuestas de mejora a través de la educación y de la isotopía religiosa.

El narrador construye un imaginario de las convivencias por él deseadas para Brasil. Por una parte, efectúa una crítica a aspectos de la sociedad brasileña singularizados por el retraso y la *Unmündigkeit* que serían resultado de la falta de instrucción en amplios sectores de la población caracterizados por la presencia cultural africana y francesa, por la tendencia a aparentar y por los vicios. Por otra parte, en su propuesta de renovación de la vida colectiva, es decir, de las normas de convivencia, se identifican elementos que conducirían a Brasil a la *Mündigkeit*, tales como la religión y la moral derivada de ella, la educación y ciertos elementos de la cultura europea, si bien instrucción y religión conforman en sus cavilaciones las columnas que pueden sacar a Brasil del retraso y conducirlo a la *maioridade*.

Además, el narrador de *O Carapuceiro*, caracterizado como misógino (indica ser atacado por damas a las cuales ha criticado) y misántropo (se autorrepresenta como un «viejo amargado» y se conecta así con uno de los tópicos de la tradición espectatorial), pasea por el Recife decimonónico, escucha lo que se dice (conoce bien el intertexto de su ciudad) y observa los paisajes sociales y las costumbres de sus compatriotas. Dicho con otras palabras, este narrador al pasar mira la ciudad que se moderniza y que él a su vez quiere modernizar mediante sus crónicas. Por lo tanto, existe en *O Carapuceiro* un deseo de remodernización de Brasil, y en este sentido personajes como los detestables *gamenhos* amanerados representan una forma de modernidad errada de la ciudad, aunque opuesta a figuras retrógradas como el *bumba-meu-boi* (lo animalesco, según Gilberto Freyre). El narrador es en lo esencial un *flâneur* en cuyas crónicas informa sobre sus paseos por una urbe en proceso de modernización, si bien también reproduce historias que le cuentan. Por lo tanto, el *flâneurismo* constituye la instancia productora de sus discursos y está basado en el carácter citadino tanto

del narrador como del mismo autor, condición respecto a la cual Cabral de Mello señala:

> [. . .] homem da cidade, escrevendo para um público urbano, Lopes Gama teve prioritariamente de partir em riste não contra a antiga sociedade senhorial, que agonizava lentamente na solidão dos engenhos, mas contra a burguesia recifense, que constituía o grupo social com quem privava desde criança e que, portanto, conhecia melhor do que qualquer outro.[118]

Así, dentro de esta burguesía recifense se encuentran precisamente los *gamenhos*, las damas que aparecen en sus balcones para ser cortejadas y en general todas aquellas personas de *bom-tom*[119] que *O Carapuceiro* fustiga.

Por consiguiente, en el deambular de Lopes Gama a través de la ciudad observando y juzgando los yerros de sus habitantes se manifiesta esencialmente una actitud de *flâneur*: «Nos comentários aos costumes do tempo — de censura e desaprovação, quase sempre — revelava-se também o cronista da cidade. O cronista do Recife. Um quase poeta a cantar românticamente os encantos do pequeno mundo em que vivia».[120] En un paisaje urbano con fuerte presencia de esclavos y sirvientes negros deben de seguro haber resaltado mucho los *gamenhos* (véase la Fig. 5). La desigualdad étnica estaba a flor de piel en las calles de Recife, situación que de seguro indignaba a Lopes Gama. Como consecuencia de estas experiencias urbanas del autor, el narrador de *O Carapuceiro* es construido como una instancia *flâneurística* que describe críticamente los intensos contrastes de la vida urbana de Pernambuco, es decir, Lopes Gama lo escenifica como un *flâneur* brasileño *rabugento* que pasea por un Recife con diferentes capas culturales: africanas, portuguesas, inglesas, francesas y brasileñas.

Referente a la estructura de los textos de *O Carapuceiro*, estos en general se componen de una introducción elaborada casi teóricamente acerca de uno de los males de la sociedad brasileña del siglo XIX, seguida de casos concretos a manera de ejemplos, y luego de la presentación de conclusiones y en ocasiones de propuestas de mejoramiento.

En lo que respecta a la calidad literaria de la obra de Lopes Gama, Valente elabora una defensa de esta, y con relación a los géneros empleados por el autor indica que «[a] matéria de *O Carapuceiro* constava de pequenos contos,

118 Evaldo Cabral de Mello: Introdução, pp. 24–25.

119 Con este término de mucha frecuencia en *O Carapuceiro* su autor alude a gente refinada y elegante. Valente, por su parte, explica: «A expressão *bom tom*, ao tempo de Lopes Gama, começava a sofrer alteração semântica. Perdia a significação original, para assumir sentido de coisa que está na moda e que deve valer como modêlo de graça e de beleza». Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 124.

120 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 141.

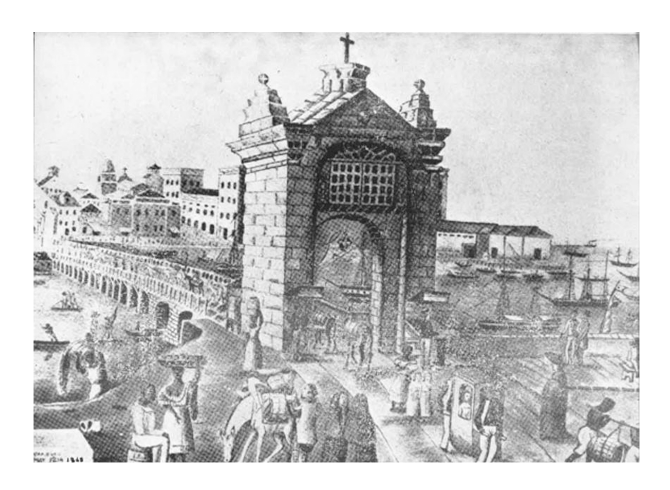


Fig. 5: Imagen de Recife a mediados del siglo XIX (Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro. Crítica de costumes na primeira metade do século XIX*. Recife: Secretaria de Estado de Educação e Cultura/Departamento de Cultura 1969, p. 223).

de anedotas engraçadas, picantes por vêzes, e da crítica, em estilo faceto, aos abusos e desvios dos costumes»,[121] e igualmente considera al autor como uno de los precursores del cuento en Brasil:[122] «Muitas das crônicas do *Carapuceiro*, tão hàbilmente utilizadas na crítica de costumes, fazem jus às honras literárias de conto».[123] Posiblemente sea el tono humorístico el que contribuya a la condición literaria de las crónicas de Lopes Gama, quien por medio de estas satirizaba la convivencia errada. A su vez, se puede proponer la crónica como género específico de *O Carapuceiro* («Na crônica, Lopes Gama descobria o gênero ideal para a crítica de costumes. Nos escritos dêste gênero não é difícil, em muitos dêles, sentir o sabor de pequenos contos»)[124] o más precisamente sus «crônicas caricaturescas».[125] En este sentido, y referente al estilo escritural de Lopes Gama, Valente destaca la funcionalización que el autor realiza de la caricatura:

121 Ibid., p. 98.
122 Ibid., p. 101.
123 Ibid., pp. 98–99.
124 Ibid., p. 101. – Cabe señalar que uno de los cronistas más destacados del siglo XIX de Rio de Janeiro fue Joaquim Manuel de Macedo. Véase al respecto Michelle Strzoda: *O Rio de Joaquim Manuel de Macedo. Jornalismo e literatura no século XIX. Antologia de crônicas*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra 2010.
125 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 132.

> Tanto na crítica de costumes como na política, a grande e perigosa arma de Lopes Gama, atacando ou se defendendo, era a sátira ou o epigrama, sob forma de caricatura. Na arte de manejá-los foi autêntico *virtuose*. Não apenas porque feria certeiramene <sic> os alvos escolhidos, acentuando pelo ridículo caricatural defeitos ou erros. Mas, porque o fazia com graça e humor. Seus epigramas e sátiras não tinham enderêços explícitos ou nominais. Nem por isto, seus destinatários deixavam de ser identificados. Valiam como carapuças, que pareciam recortadas sob medida, tão bem se ajustavam às cabeças.[126]

Por consiguiente, a partir de estas reflexiones *O Carapuceiro* puede ser considerado un entramado textual complejo portador de diferentes géneros literarios.

3.6 *Carapuças* para la *Mündigkeit*

En relación con el nombre del periódico, *carapuceiro* significa literalmente «aquele que constrói a carapuça».[127] La *carapuça* es la «caperuza» y la expresión *vestir a carapuça* significa en el portugués de Brasil «sentirse aludido». Así, Lopes Gama escribe con respecto al propósito de su obra:

> Façam de conta que assim como há lojas de chapéus; o meu Periódico é fábrica de carapuças. As cabeças em que elas assentarem bem, fiquem-se com elas, se quiserem; ou rejeitem-as, e andarão com a calva às moscas, ou mudem de adarme de cabeças, que é o partido mais prudente.[128]

Es decir, como explica Pallares-Burke, el autor se propone describir y criticar vicios y malos comportamientos de la sociedad brasileña y a la vez hacer reflexionar a sus lectores sobre sus debilidades, *vestir as carapuças* y enseguida liberarse del vicio,[129] superando de este modo la conducta errada. Por consiguiente, en el título del periódico se encuentra contenida una finalidad liberadora que consiste en llevar al pueblo brasileño a la emancipación, o, dicho de otro modo, son *carapuças* con contenidos de la Ilustración brasileña para lograr la *Mündigkeit* en Brasil, por lo que se trata de *carapuças* para la emancipación.

En la parte superior de la primera página de algunos números de *O Carapuceiro* se encuentran dibujos que representan una tienda de sombreros en la que al parecer el vendedor es el propio padre Lopes Gama, vale decir, quien pone las *carapuças* a los brasileños con el fin de guiarlos hacia la *Mündigkeit* (véanse las Fig. 6 y Fig. 7). En este sentido, cabe mencionar que el referido texto se publicó

126 Ibid., p. 155.
127 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 134.
128 Miguel do Sacramento Lopes Gama cit. en: Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 134.
129 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 134.



Fig. 6 y Fig. 7: Dibujos que acompañaban algunos números del periódico (Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural.* São Paulo: Editora Hucitec 1996, pp. 132–133).

con diferentes denominaciones, las que lo integran dentro de las estructuras de títulos y de la noción de literatura de la época, pero asimismo expresan matices que reflejan etapas del proyecto y a su vez enfatizan distintas funciones que el autor le otorga a su obra en la sociedad: *O Carapuceiro*, *periódico sempre moral, e só per accidens político* (1832), *O Carapuceiro na côrte. Periódico sempre moral, algumas vêzes litterário, e só per accidens político* (1840)[130] y *O Carapuceiro. Periódico moral, e só per accidens político, e numa vez por outra litterário* (1847).[131]

Por otro lado, en *O Carapuceiro* la exclusión se encuentra en el intento de borrar elementos culturales que den cuenta de la presencia del mestizaje y de las culturas africanas. Estos rasgos culturales representan el obstáculo para conseguir la *Mündigkeit* en Brasil. Así, el lema inscrito en la bandera brasileña de *ordem e progresso* sintetiza el deseo de *Mündigkeit* para el país, es decir, representa el afán de borrar el desorden ocasionado por el mestizaje y por los africanos que, en esencia, constituyen la base de la cultura brasileña popular. Por lo tanto, la *Mündigkeit* implica la exclusión y consecuente eliminación —no solo en los discursos oficiales, sino también física— de las culturas no europeas (africanas e indígenas) que constituyen Brasil. *Erziehung zur Mündigkeit* por medio de la prensa consiste en destruir la propia cultura a través de una parcial europeización. De este modo, *O Carapuceiro* corresponde a una superficie en forma de discurso estético mediante el que se divulga una profunda ideología de exclusión de grandes sectores de la sociedad brasileña, razón por la cual se puede señalar que sus textos también representan *carapuças* para la exclusión.

130 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 199.
131 Ibid., p. 189.

3.7 «Textos-*carapuças*»

Uno de los textos centrales de crítica de costumbres contenido en *O Carapuceiro* —y como ya ha sido adelantado— es «O que é ser gamenho» (número 11, 7 de julio de 1832), en el cual el narrador creado por Lopes Gama realiza una descripción y caracterización satírica de estos petimetres brasileños: «Chama-se gamenho todo aquele indivíduo que não tem outro ofício, outro emprego, outro cuidado, senão embonecar-se para namorar».[132] El texto, como la mayoría de los números de crítica de costumbres de *O Carapuceiro*, apunta a ridiculizar los lastres sociales mediante la sátira, uno de los cuales lo constituye este tipo de personajes urbanos. Así, el narrador precisa que el *gamenho* es un sujeto

> [. . .] sem ofício dos conhecidos na república, sem indústria lícita, sem benefício, e entretanto muito asseado e faustoso, com todos os cinco dedos de uma e outra mão carregados de anelões de ouro, brilhantes etc., passeador incessante e quase inquilino das esquinas e botequins, levando manhãs e tardes já numa botica, já numa loja, porque defronte moram umas meninas jeitosas e caroáveis de namoro, aí tendes um gamenho de direitas.[133]

El *gamenho*, como fue dicho, equivale a la forma brasileña del petimetre hispánico (que a su vez constituye una apropiación de la cultura francesa) y debido a la galofilia del Brasil decimonónico representa la brasileñización del modelo francés. El texto exhibe y desenmascara al *gamenho*, lo representa como ciudadano inútil preocupado únicamente por modas y banalidades y que, debido a su estilo de vida, no realiza absolutamente ningún aporte al progreso de la sociedad brasileña. El texto persigue el fin de ridiculizar al *gamenho*:

> Ainda as modas estão em arquétipo, isto é, na mente incansável e prodigiosamente criadora dos petimetres de Paris, já o nosso gamenho as adivinha, e as faz aparecer com todo o escrúpulo e com uma pontualidade verdadeiramente admirável. Mr. tal, cabeleireiro formado em Estranja, lhe corta e prepara os cabelos por bom dinheiro [. . .]. Todo se mira e remira o gamenho, quando olha para o espelho, e vê-se com um bom par de melenas de sagüim. E parece dizer-se a si mesmo, mais derretido que um Narciso: Que menina haverá que me resista?[134]

---

132 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 55. – El *Dicionário Priberam* define al *gamenho* como «[i]ndivíduo que se atavia para namorar; casquilho», y otra palabra del mismo campo semántico que contiene es *alfenim*. Por su parte, el conocido diccionario *Aurélio* recoge las palabras *gamenhar*, *gamenhice* y *gamenho*, indicando en la entrada de esta última: «[Talvez do fr. *gamin*.] [. . .] 1. Diz-se de, ou indivíduo casquilho, janota, muito enfeitado. 2. Malandro, vadio» (p. 833). *Dicionário Priberam*; Aurélio Buarque de Holanda Ferreira: *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira 1986.
133 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 55–56.
134 Ibid., p. 56.

Lopes Gama critica en esta cita la imitación y más que nada el fetichismo existente hacia las modas de Paris por parte de los *gamenhos* a quienes en el transcurso del texto representa como hombres afeminados que nada aportan a una convivencia productiva en orden y progreso, es decir, a la civilización brasileña, más bien —en cuanto *non plus ultra* de la vanidad— estos personajes viven preocupados por las apariencias y no por los temas importantes. A continuación se encuentra una descripción satírica de la estética y de las conductas de estos petimetres en las calles de Recife, de las cuales al parecer los *gamenhos* son constitutivos en la época:

> Já enfia a escovadíssima casaca, cujos ombros levantados têm uma graça indizível, e tornam um homem bem parecido com um capão molhado, encolhido e tiritando a um canto. Sai o adônis por essas ruas com os braços meio curvos, porque parece que é do grande cerimonial gamenho tomar a postura de tocador de rabeca, e na verdade quase todos dessa estofa são metidos a rabequista. Não há rua que não registre, beco que não passe, varanda para a qual não olhe requebrado. Da algibeira da casaca, assomalhe e parece que cai a descuido um pedaço de lenço de seda, quase do tamanho de um lençol, e com pinturas tão grandes, com tanto encarnado e azul, que em caso de necessidade bem pode servir de bandeira em festa de algum nicho.[135]

Por su parte, Estêvão Pinto en *Pernambuco no século XIX* también proporciona una descripción del atuendo típico y de la apariencia de estos pintorescos personajes. Así, señala: de sus botas brillantes subían pantalones ajustados (como los de los petimetres parisinos), por corbata llevaban un paño ancho que pasaba por su barba (*passa-piolho*), usaban una prenda abotonada similar a un frac (como abrigo) y con cuello de terciopelo, la camisa tapizada les salía hacia afuera, sus mangas eran estrechas, llevaban un corsé oculto y al cuello una fina cadena de la que colgaba un reloj de oro, usaban bastón y sombrero, y en cuanto a su peinado, este era corto de un lado y abundante (como una melena de león) al otro.[136]

La vida del *gamenho* en la ciudad está dedicada a satisfacer sus necesidades de las modas y no a trabajar con esfuerzo por la construcción de la nación brasileña, por esta razón dichos personajes gastan su tiempo en tiendas donde poder adquirir prendas y atuendos en boga. En general, los *gamenhos* son hombres jóvenes citadinos elegantes, gentiles, amables y galantes que, sin embargo, parecieran no aspirar a la real conquista amorosa de las damas, sino únicamente a cortejarlas. La descripción efectuada por Lopes Gama de estos dandis pernambucanos adquiere en ocasiones un tono hiriente:

135 Ibid., pp. 56–57.
136 Estêvão Pinto 1922 cit. en: Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, pp. 128–129.

> Um gamenho destes em uma roda ou assembléia onde há senhoritas é um objeto verdadeiramente cômico. Ele se apresenta com todos os arreios do mais escrupuloso cerimonial da moda. O colete está escancarado para deixar ver o parapeito da camisa, que é todo empapuçado e cheio de botõezinhos de ouro, quando Deus quer e algum calote o outorga, com seus brilhantes e os mais simples de madrepérola. Naquele peito assim empanturrado vão embeberse todas as setas do deus flecheiro: um vidrinho de macáçar todo se derrama no cabelo, água de lavanda no lenço, e até na camisa. Recendem os cheiros a duzentos passos de distância; e as senhoras que padecem faniquitos têm os lenços pregados nos narizes para poderem sofrer as exalações daquele turíbulo ambulante.[137]

Sin duda, se trata de una descripción en tono jocoso y de una sátira de estos jóvenes cuidados y a la moda de Pernambuco que, en opinión del narrador de *O Carapuceiro*, son perjudiciales para el bienestar social de Brasil. Lopes Gama se burla de los *gamenhos* y caricaturiza su estilo de vida. La superficialidad de estos hombres afeminados y su tendencia a rodearse de damas y a congraciarse con ellas, además de sus vestimentas y suaves maneras, son destacadas, criticadas y fuertemente ridiculizadas por el narrador. En general, el *gamenho* siempre quiere caer bien, congraciarse con todos, especialmente con las jóvenes brasileñas. Lopes Gama arremete sin piedad contra ellos y asimismo condena su forma de hablar, las frases frecuentes que utilizan y sobre todo las banalidades que son sus temas favoritos:

> Que voz aflautada que toma o gamenho! Que gestos, que esgares, que momices! Ele tem certas expressões de tarraxa, com que responde a tudo quanto dizem as madamas, como sejam — decerto, ainda que hajam elas dito grande parvoíce; estou ao fato, sensibilizou-me isto ou aquilo etc. etc., que são como bordões, que vão sustentando a conversação, quase sempre muito manca de bom senso.[138]

Igualmente el *gamenho* causa la impresión de erudición por criticar la religión (que para Lopes Gama es la única instancia capaz de conducir a Brasil al progreso), aunque para el narrador únicamente es versado en fruslerías:

> Entretanto nada diz o adônis que não tenha suma graça na opinião de certas senhoritas. Não cessam de o aplaudir e vitorear, e ele, que está conhecendo o seu mérito, solta de todo a caravelha, e não tem par nem conta o chorrilho dos despropósitos. Se por acaso está no círculo alguma senhora veterana, que pronuncie por ventura alguma palavra que diga respeito à religião, oh!, que triunfo do nosso gamenho! Um riso sardônico lhe assoma no semblante: chama logo prejuízo ao que a boa senhora proferiu; diz em tom magistral que a nossa religião só tem frioleiras e absurdos; cita Voltaire (que é um bom padre da Igreja), repete dois argumentos da algibeira, sacados de Boulanger, e arremata

137 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 59.
138 Ibid., p. 60.

> o seu judicioso aranzel com duas ou três quadrinhas de José Anastácio, que principiam: «*Ouve Anélia, a minha lira*». Que sábio! (estão dizendo as meninas umas à outras), e como é galante![139]

Enseguida el narrador señala que el *gamenho* comienza a alabar la religión natural, pero que si alguien le pregunta qué es ella no tiene idea, ya que su fuerte no son las definiciones, sino los galanteos (*namoros*). Por ello las jóvenes cambian de tema hacia las modas, en las que el *gamenho* es realmente enciclopédico. Aquí saca el pecho, levanta más los hombros, echa la cabeza a un lado, pone una pierna sobre otra, y discurre toda la noche sobre unos buenos peines que llegaron hace poco, realiza una interesante disertación acerca de los mejores pinches para el cabello o hace ver las ventajas de los corsés para las señoras.[140]

Por estas razones se representa al *gamenho* a través de la sátira como antimodelo, es decir, como encarnación de los valores opuestos que conducen a la *Mündigkeit*. Los *gamenhos* (en cuanto variante brasileña de los petimetres, que con frecuencia se encuentran en textos espectatoriales de España y Francia) constituyen en el fondo un lastre social o un obstáculo para la vida colectiva, pues no aportan al progreso de la sociedad brasileña ni a una convivencia madura (*mündig*) en ella. Según la mordaz crítica de Lopes Gama, estos hombres refinados, cuidados y únicamente preocupados por las modas impiden la civilización de Brasil. Por consiguiente, para el autor de *O Carapuceiro* los *gamenhos* representan la inutilidad por antonomasia, se contraponen a la *Mündigkeit* y no llevan una vida virtuosa y ejemplar que contribuya a la conformación de un Brasil ilustrado en orden y progreso.

El *gamenho* es un ser vanidoso, especialista en modas y tipos de peines, banal y que hace ostentación de recursos económicos así como de conocimientos. Sin embargo, para el narrador de *O Carapuceiro* el petimetre brasileño no solo es ignorante, inculto o completamente vacío de saber, sino también idiota, razón por la cual afirma de manera rotunda al inicio del texto que «gamenho e tolo são sinônimos»[141] y al término del mismo que «o gamenho é um ditongo de tolo e de vadio».[142]

Por último, al finalizar sus reflexiones, el narrador indica: «Está-me parecendo que essas carapuças hão de ter seu gasto. Lá se avenham; quem vir que lhe ajusta alguma, fique-se com ela»,[143] oración (en cuyo trasfondo se encuentra la expresión *vestir* o *enfiar a carapuça*) que funcionaliza el texto como alusión a

139 Ibid., pp. 61–62.
140 Ibid., pp. 62–63.
141 Ibid., p. 55.
142 Ibid., p. 63.
143 Ibid.

personas concretas del contexto del autor Lopes Gama que poseen las características de los injuriados *gamenhos* y, por tanto, no contribuyen a superar el subdesarrollo de Brasil. En este sentido, cabe señalar que desde el título del periódico se encuentra latente la posibilidad de transgresión de la diégesis narrativa en cuanto los «textos-*carapuças*» escenifican situaciones de convivencia errada mediante las cuales el narrador alude a personas del entorno social del autor que yerran. Surge entonces la pregunta respecto a quién es el *carapuceiro*: ¿Lopes Gama o su narrador?

Asimismo no se pueden dejar de mencionar las similitudes existentes entre los textos «O que é ser gamenho» y «Don Timoteo o el literato» de Mariano José de Larra en cuanto el *gamenho* así como el personaje descrito por el autor costumbrista español alardean de sabiduría y son ridiculizados por los narradores, estableciéndose de esta manera un diálogo entre el costumbrismo ibérico y el brasileño.[144] En este contexto resulta interesante destacar el amplio vocabulario que Lopes Gama emplea para referirse al *gamenho* (*janota*, *peralta*, *casquilho*, etc.) mediante el cual crea una red semántica que lo emparenta con *trapaceiros*, farsantes, embusteros y charlatanes, es decir, con personajes pintorescos del Brasil decimonónico, cuya característica esencial es el aparentar. En el fondo, en el texto «O que é ser gamenho», la apariencia constituye el centro de las críticas de Lopes Gama, quien aboga por formar ciudadanos íntegros, con contenido, que aporten a la vida colectiva y a la construcción de un Brasil ilustrado que alcance el progreso. La sátira caricaturiza las apariencias con el fin de erradicarlas de la vida social. Así, en la representación de Lopes Gama los *gamenhos* constituyen la encarnación de la superficialidad, ostentación y fingimiento.

El narrador de *O Carapuceiro* personifica una subjetividad a la que le molestan los cambios que ocurren en la ciudad por la cual pasea, contexto en el que se encuentran estos hombres afeminados vestidos a la última moda de Paris, a quienes Valente se refiere como «*play-boys* da época» y *almofadinhas*,[145] y que además pueden, pues, ser considerados dandis o *hipsters* brasileños decimonónicos. El vocabulario desplegado por Lopes Gama para referirse a los *gamenhos*, aparte de ser muy denostativo, es —como se acaba de mencionar— abundante: *casquilho*, *janota*, *franchinote*, *peralvilho*, *janotinha*, *presumido*, *rapazelho*, *peralta*, *pelintra*, *petimetre*, *pintalegrete*, *vaidoso*, *taful*.[146] En general, *O Carapuceiro* exhibe mucho léxico sobre estética masculina decimonónica así como

144 Cf. Mariano José de Larra: *Artículos de costumbres*. Edición de Luis F. Díaz Larios. Madrid: Espasa Calpe 2001.

145 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, pp. 126 y 128.

146 Ibid., pp. 173–183.

términos despectivos para designar a quienes se apartan de la sana convivencia y buenas costumbres.

En cuanto al léxico, es de especial importancia la ayuda que brinda Valente para comprender las dificultades idiomáticas que surgen de la lectura de *O Carapuceiro*. En lo esencial, indica no solo la recuperación de vocabulario en desuso en la época de Lopes Gama, sino también la creación por parte de este de un idiolecto propio:

> [. . .] o jornalista de *O Carapuceiro* adotava, por vêzes, vocábulos de sua propriedade pessoal, não dicionarizados, dêles não se servindo escritores contemporâneos, chegando mesmo a criar critérios ortográficos desconhecidos, sentidos novos e expressões que parecem ser de uso privado. Nisto reside um aspecto da personalidade do escritor. [. . .]
>
> Na crítica de costumes e na política partidária — gêneros jornalísticos que explorou com os extraordinários recursos de sua inteligência e de seu talento literário — armou-se o padre Gama de rico equipamento vocabular. Assim, beneficiaram-se a sátira e o epigrama. Também, a facécia e a galhofa. Talvez, não seja exagêro dizer que há na obra literária, principalmente jornalística, de Lopes Gama, curiosa gíria. Gíria, até certo ponto, pessoal, que êle criou e dela se utilizou para satirizar e movimentar-se à larga na suas *boutades*. O leitor comum, na época atual, deve encontrar nos escritos do Padre-Jornalista palavras de sentido obscuro. Melhor seria dizer, inteiramente desconhecido. Também, expressões ou imagens, de difícil interpretação.[147]

Así, Lopes Gama habría elaborado su propia jerga, es decir, un vocabulario específico para sus fines publicísticos que incluso debe haber resultado en ocasiones casi ininteligible a los mismos brasileños de su época, dificultad que hoy en día queda de manifiesto en la exigente lectura de segmentos herméticos de *O Carapuceiro*.

Sin embargo, muy diferente a la de Lopes Gama es la caracterización —anteriormente citada— que Gilberto Freyre realiza de los petimetres brasileños, para quien eran licenciados y doctores de inicios del siglo XIX, muchas veces educados en Europa,[148] mientras Valente a su vez plantea:

> Tenho para mim que os exemplos citados por Gilberto Freyre não se enquadravam tìpicamente nas descrições e pinturas verbais do Padre Carapuceiro. Eram homens formados em Faculdades européias, de Direito ou de Medicina, embora trajassem de acôrdo com os últimos figurinos de Paris, não se mostravam ridículos, pelo excesso de requintes, nem efeminados no modo de falar, de andar ou de comportar-se na sociedade. Na arte do Madamismo — Maciel Monteiro chegando a conquistar celebridade — embora devam ser aclamados pelo virtuosismo, agiam nos moldes da compostura masculina.[149]

147 Ibid., p. 172.
148 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 88.
149 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 129.

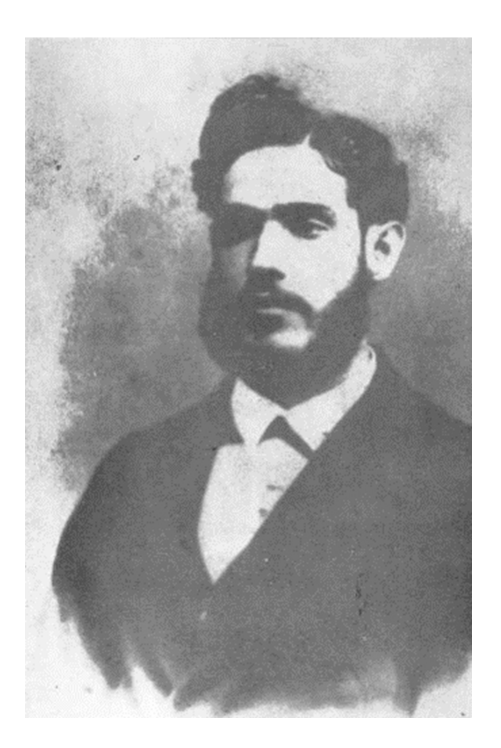


Fig. 8: Imagen de un *gamenho* (Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro. Crítica de costumes na primeira metade do século XIX*. Recife: Secretaria de Estado de Educação e Cultura/ Departamento de Cultura 1969, p. 243).

Por lo tanto, el autor se refiere a *gamenhos* con otras características: educados y no ridículos ni amujerados como los descritos por Lopes Gama, quien de seguro satirizó solo a un grupo específico de estos (véanse las Fig. 8 y Fig. 9). Valente continúa su exposición e identifica otros personajes relacionados con los *gamenhos* caricaturizados en *O Carapuceiro*:

> Ao que parece, os gamenhos que serviram de tema e de modêlo para Lopes Gama foram os peralvilhos, os pintiparados, os casquilhos, os que se vestiam com exagêro grotesco, que andavam em requêbros suspeitos, falavam com voz doce de soprano, não guardavam o senso do ridículo e se tornavam salientes pela falta de dignidade e de decôro.[150]

Enseguida este investigador extrema su concepto e identifica el «gamenhismo de alto padrão» con el donjuanismo,[151] es decir, lo interpreta en términos de

150 Ibid.
151 Ibid.

masculinidad y se aleja, pues, hacia las antípodas de la versión de los hombres afeminados seguidores de las últimas modas europeas. Por lo tanto, surge otro tipo de *gamenhos*: si para Lopes Gama eran ignorantes, acompañantes sin pretensiones de damas y amanerados, según la descripción de Valente (basado en Gilberto Freyre) estos habrían sido hombres educados, finos, galantes, seductores y masculinos.



Fig. 9: Imagen de Lopes Gama en la cual se aprecia la estética masculina de la época, que, por lo demás, correspondería a la de los *gamenhos* (!) descritos por Valente (Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro. Crítica de costumes na primeira metade do século XIX*. Recife: Secretaria de Estado de Educação e Cultura/Departamento de Cultura 1969, p. 185).

Otro de los textos centrales de crítica de costumbres contenido en *O Carapuceiro* es «O vadiismo» (número 18, 17 de junio de 1837), en el cual el narrador comienza explicando que si bien dicha palabra no se encuentra registrada en diccionarios, es posible derivarla —criticando de paso el exceso de galicismos y en general la imitación de la cultura francesa— del término *vadio* («vago») para

usar la potencialidad de la propia lengua portuguesa.[152] «O vadiismo» presenta *grosso modo* una reflexión sobre la flojera como antivalor y principal obstáculo para el progreso de la sociedad brasileña. El narrador sitúa sus cavilaciones en torno a la flojera y al esfuerzo de los brasileños manifestado por medio del trabajo en el marco de la historia bíblica:

> «Comerás o teu pão com o suor do teu rosto» foi preceito imposto pelo Criador a nossos primeiros pais e a toda a sua descendência, como um dos castigos da culpa original. Donde se segue que o trabalho é de preceito divino. Mas o vadiismo diz o contrário: «Comerás e passarás regaladamente à custa do suor alheio».[153]

Por lo tanto, para Lopes Gama la flojera se opone a los preceptos cristianos y de este modo el retraso de Brasil se debería en el fondo a un alejamiento de la ley divina. Enseguida se encuentra una formulación central relativa a la identidad que el narrador percibe en Brasil y que es objeto de sus críticas, planteamiento que constituye la tesis central del texto que luego es ilustrada con ejemplos específicos:

> Não me tachem de injusto e maldizente se aventurar a proposição de que o vadiismo é o vício dominante do nosso Brasil. Por um pendor natural, por uma lei necessária, todos querem comer, beber, vestir, galear, gozar, aspirando sempre do bom ao melhor: mas nem todos querem trabalhar para isso; desejam os fins sem pôr os meios, e daí provém grande parte dos nossos males. Nos países da Europa, a classe agrícola é a mais pesada, e afanosa; mas entre nós, que nos servimos com os braços escravos, não sucede assim a respeito de muitos.[154]

Así, según Lopes Gama, el *vadiismo*, cuyo fundamento se encuentra en la esclavitud, constituye el peor mal de Brasil y la base de su subdesarrollo. Cabe destacar que este es un tópico que igualmente se encuentra en periódicos hispanoamericanos de la época. Sin embargo, lo interesante es que constituye un problema que también plantea Mário de Andrade en su novela *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*:[155] los males de Brasil provienen de la flojera, la que impide la *Mündigkeit*. Lopes Gama, tras identificar en su texto el principal obstáculo para el desarrollo de la nación, pretende mediante su crítica contribuir a extirparlo. El narrador de *O Carapuceiro* afirma que Brasil está repleto de vagos y flojos que se valen de la mano de obra africana y que por este motivo el país no avanza. En este mismo sentido, condena enseguida la falta de laboriosidad de algunos latifundistas y sus

---

152 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 191.
153 Ibid., pp. 191–192.
154 Ibid., p. 192.
155 Mário de Andrade: *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica coordenada por Telê Porto Ancona Lopez. Nanterre: ALLCA XX [1928] 1988.

hijos en los ingenios azucareros así como los abusos sexuales cometidos por estos últimos hacia las mujeres e hijas de los labradores.[156]

Si bien Lopes Gama condena la cultura africana como fuente negativa sobre todo de la inmoralidad de la sociedad brasileña, en el extracto referido describe a los esclavos africanos como esforzados y trabajadores que, en primer lugar, posibilitan a los brasileños libres la vida en flojera. La esclavitud como instancia de trabajo (aunque forzado) se contrapone a la conducta de los brasileños libres que lo desprecian, se dedican al ocio y con ello se oponen al progreso, fenómeno llevado al extremo por los *gamenhos*. Lopes Gama, por un lado, desaprueba la esclavitud y, por otro, ve en los esclavos laboriosidad de la que carecen los brasileños.[157]

A continuación el narrador opone las consecuencias de la flojera a la virtud social, basándose en la impiedad anticristiana desatada en el contexto de la esclavitud por parte de personas que no valoran el esfuerzo del trabajo. Lopes Gama, para quien la esclavitud marcó definitivamente la cultura brasileña, tiene una relación ambivalente con esta: por un lado, la condena en cuanto instancia de inhumanidad y, por otro, valora el trabajo que en el marco de esta situación opresiva realizan los africanos. Así, prosiguiendo su reprobación de los hijos de los señores de los ingenios, afirma:

> As suas maneiras pouco distam das de um selvagem, o seu falar é arrogante, áspero e cheio de vergonhosos barbarismos [. . .]. As desumanidades e cruezas que desde os tenros anos vêem praticar com os míseros escravos os tornam quase insensíveis aos padecimentos de seu próximo. E, na verdade, como se formarão para as virtudes sociais os nossos corações, se nós brasileiros, desde que abrimos os olhos, é logo observando a cruel distinção de senhor e escravo, e vendo pelo mais pequeno motivo, e às vezes por mero capricho, rasgar desapiedadamente em açoites as carnes dos nossos semelhantes? Como apreciaremos o pudor, nós, que vemos ou mandamos levantar as roupas de uma desgraçada escrava para ser surrada?[158]

---

156 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 193.

157 Los esclavos de Brasil son los grandes esclavos de la Ilustración que proporcionaron azúcar y café a los europeos, y al mundo en general. Sin embargo, pese a su laboriosidad forzada, José da Silva Lisboa advierte que la flojera tampoco estuvo ausente en ellos: «Todos os dias se recebem más noticias de hum preto morto, outro doente, outro rebelde, outro que deixou corromper os pés de bichos, por preguiça e ainda para desgostar o seu senhor» (José da Silva Lisboa cit. en: Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 92.). De esta manera, los esclavos funcionalizaron la flojera como estrategia vital de resistencia, y tanto *O Carapuceiro* como *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* al tematizar y poetizar esta conducta como rasgo distintivo del carácter brasileño se conectan con la rebeldía de los esclavos reinscribiéndola, correspondientemente, en el contexto decimonónico de formación de la literatura nacional y en el del movimiento modernista de Brasil.

158 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 193–194.

Sin duda, se trata de una fuerte crítica al sistema de la esclavitud y a la naturalización que conlleva de la jerarquía humana y de la violencia ejercida hacia los africanos. Estas características se han vuelto consustanciales a la sociedad brasileña, y el narrador (que se identifica como brasileño) juzga dicha forma de convivencia anticristiana de sus paisanos usando formas pronominales inclusivas, las que le permiten (por el hecho de representarlo como uno más del grupo reprobado) criticar con mayor autoridad. Pallares-Burke señala que Lopes Gama representó una de las pocas voces opositoras a la esclavitud durante la primera mitad del siglo XIX en Brasil,[159] y resalta el hecho de que para el autor «[o]s brasileiros serão realmente livres apenas cuando não mais ‹se conheça a monstruosa e horrível distinção de senhor e escravo›»,[160] es decir, cuando su país haya alcanzado la *Mündigkeit*.

Lopes Gama también dirige sus dardos contra los hombres de fe entregados al *vadiismo* que han dejado de lado la reflexión y el aprendizaje en lugar de consagrarse a la virtud y mediante ella poder guiar a la sociedad hacia el progreso:

> Entre nós o vadiismo estende-se até à classe dos padres e frades. Sim, há muitos destes que celebrada a sua missa (por causa da esmola) levam todo o santo dia em completo ócio. Enquanto aspiravam às ordens, lá abriam o Larraga, o Penafiel, o Conciliati etc. Mas uma vez empolgado o Espírito Santo, há padre e frade que se divorcia dos livros, inclusive o Breviário; e letra redonda para ele é o mesmo que carne de porco para um bom muçulmano. E o mais é que muitos destes reverendíssimos vadios são confessores!!! Oh, que belos guias, que excelentes diretores das consciências! Ora, em verdade o que faz um frade, que não se entrega aos estudos?[161]

Para el autor el cristianismo representa una de las principales instancias de mejoramiento social, razón por la cual condena con mayor dureza la flojera de los religiosos.

Enseguida presenta una descripción ridiculizante, satírica, llena de ironía y sarcasmo de un joven elegantemente vestido y ataviado con anillos y joyas: «Vejo o sr. Birimbilim,[162] jovem de vinte e tantos anos, que me passeia constantemente de manhã e de tarde por certa rua e calçada certa».[163] Sin lugar a

159 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, pp. 135–136.

160 Miguel do Sacramento Lopes Gama cit. en: Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 136.

161 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 194.

162 Valente se refiere a la onomástica en *O Carapuceiro*, específicamente a los nombres ridículos y estrafalarios de los personajes descritos, e indica que Lopes Gama mediante estos antropónimos sugería lo grotesco y la burla, caricaturizando así retratos físicos o perfiles morales. Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, pp. 101 y 102.

163 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 195.

dudas, se trata de un *gamenho*, a quien presenta de modo denigrante como un muchacho inútil:

> Quem é este jovem tão faustoso? De que vive este cupidinho? De nada. Não tem ofício, não tem emprego, não herdou valor de um real, e trata-se como um lorde. Onde mora este bem-aventurado? Pelas ruas e botequins. Quem lhe dá para tanta coisa? De onde tirou patacões e meias doblas, de que traz sempre abarrotadas as algibeiras? Nada sei: o que só sei é que este jovem é o vadiismo em pessoa e ambulante; que não tem modo algum de vida, e ninguém passa melhor do que ele, talvez pela razão de que a Providência não desampara as suas criaturas.[164]

Considerando que contribuir a la sociedad forma parte del ideal ilustrado tanto en Europa como en América Latina, resulta fuertemente expresiva la visión que el narrador ofrece del *gamenho* como encarnación por antonomasia del *vadiismo*. A continuación presenta la versión femenina de este tipo de personas que nada aporta a la vida social (las mujeres inútiles) a través del caso de una dama que se levanta tarde, que invierte mucho tiempo en sus peinados así como en ponerse el corsé y el vestido asistida por sus esclavas, que luego desde su balcón atrae la atención de los paseantes que la cortejan y que en la noche se dedica a lecturas eróticas:[165]

> Em que se ocupa esta senhora toda a sua vida? Em nada. Pois não sabe coser, nem bordar, nem remendar? Nada disto: nunca tais grosserias lhe ensinaram. Saberá ao menos fazer torcidas? É boa pergunta essa. Torcidas só fazem escravas, ou gente miserável. [. . .]
>
> Ora eis uma arrematada e completa vadia; e assim mesmo vive desatinada, porque ainda não achou marido. E haverá homem tão desassisado e imprudente que se ligue a uma mulher só de perspectiva? A uma boneca que não cose, nem borda, nem remenda, nem quer ocupar-se do governo doméstico? Que licões e exemplos dará uma destas empadas a suas filhas?[166]

Lopes Gama, además de referirse críticamente a una sociedad muy estratificada, precisa que el único rol de la mujer en el siglo XIX en Brasil consiste en casarse, procrear y servir en la casa, para lo cual presenta un caso *ex negativo* que también busca reforzar su argumento de que el *vadiismo* deriva en el fondo desde la esclavitud: el personaje (según su concepción del género femenino) «no sabe hacer nada» porque los trabajos domésticos son realizados por sus esclavas. Tras dar a conocer estos casos que conoce de primera mano (pues no señala otras fuentes), queda claro que el narrador es fundamental-

164 Ibid., pp. 195–196.
165 Ibid., pp. 196–198.
166 Ibid., p. 198.

mente un observador crítico que anda paseando y mirando con atención las costumbres de su país que luego ha de poner en cuestión, razón por la cual se indicó que se constituye como un *flâneur* (pernambucano-recifense). En síntesis, el autor declara el *vadiismo* (neologismo que integra semánticamente el no hacer nada, la inactividad y la flojera) el peor flagelo y la peor plaga de Brasil:

> O vadiismo pois é o maior flagelo do nosso Brasil, cuja fertilidade concorre grandemente para a ociosidade. Aqui a natureza prodigaliza os seus dons. Aqui facilmente se encontra com que matar a fome; e por isso grande parte da nossa população vive na calaçaria e entrega-se conseguintemente a todos os vícios. Aqui finalmente uma não pequena parte da gente livre e da liberta entende que o trabalho só é próprio do escravo, e em conseqüência despreza-se tudo quanto é serviço corporal. Diz-se geralmente que temos muita falta de população. É uma verdade em respeito à extensão do nosso território, mas não é este o nosso maior mal, porém sim o viver na ociosidade uma crescida porção dessa mesma gente que temos.[167]

De especial importancia resulta en el fragmento el hincapié en que los brasileños libres y libertos ven el trabajo como actividad denigrante propia de esclavos y por tanto es despreciable, de lo cual deriva la flojera y el *vadiismo*, que son en último término los responsables del retraso y subdesarrollo de Brasil. Igualmente el narrador —no solo en este segmento, sino en todo el texto— por el hecho de identificarse como brasileño («nosso Brasil») y criticar el modo de convivencia de su país asume ante sus compatriotas una posición de superioridad, la que se hace más evidente en sus sátiras.

En este texto tanto la ironía como la hipérbole constituyen los recursos estilísticos mediante los cuales Lopes Gama condena el *vadiismo*. Asimismo, según el narrador, otro de los lastres vinculados con el *vadiismo* es la ociosidad en la cual viven los brasileños, crítica similar a la formulada en *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Aparte de la esclavitud, el narrador señala la naturaleza ubérrima como otro de los fundamentos de estos males brasileños, argumento utilizado con ciertos matices al que igualmente recurrieron —como se vio en el capítulo anterior— los criollos del siglo XIX en la Nueva Granada. Así, en el periódico literario neogranadino *Correo Curioso* la rica naturaleza se opone a los habitantes ociosos del país que no la aprovechan. Por consiguiente, existen similitudes en las reflexiones presentadas a manera de diagnóstico en *O Carapuceiro* y *Correo Curioso* en cuanto al camino para conseguir la emancipación (el proceso de *Mündigwerdung*) en sus respectivos países. De este modo, naturaleza exuberante y americanos perezosos y poco trabajadores conformarían un

167 Ibid., p. 199.

tópico de los paisajes de Latinoamérica diseñados por la prensa decimonónica del continente, es decir, representaciones estéticas de formas de convivencia con ritmos muy laxos.

Ya que para el narrador de *O Carapuceiro* los esclavos africanos que sí trabajan (aunque forzadamente) no son brasileños, la mayoría de los brasileños vive en plena inactividad u ocio, planteamiento formulado por lo demás no en términos de crítica, sino de constatación de una realidad por Mário de Andrade como uno de los ejes de su novela *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Para Lopes Gama el trabajo representa el fundamento del desarrollo y uno de los pilares que permitirá alcanzar un Brasil en orden y progreso, argumento a través del cual ejerce una fuerte crítica a los lastres sociales, en este caso, pues, especialmente a la ociosidad. A continuación el narrador integra su propia propuesta de mejoramiento de la sociedad: «Se uma educação bem dirigida infundir em nossa mocidade o amor do trabalho, se boas leis policiais espancarem o vadiismo, então e só então poderá o nosso Brasil contar-se por bem morigerado e próspero».[168] De esta manera, según el autor la ilustración dirigida a los jóvenes representa el medio clave para contrarrestar, y no en último término, erradicar y sobreponerse definitivamente al ocio que flagela el Brasil decimonónico, además que lo transformaría en un país educado y colmado de buenas costumbres. Por lo tanto, es preciso educar para la *Mündigkeit* con el fin de renovar las formas y normas de la convivencia del decadente y degradado país víctima de la inmoralidad africana y modas francesas, tras lo cual se construirá un Brasil con ciudadanos emancipados (*mündig*). Queda claro, pues, que la esclavitud es representada como el motivo por el cual los brasileños libres son vagos y ociosos (y, por consiguiente, contrarrestan el progreso del país), es decir, los esclavos trabajan y los blancos libres no, razón por la cual en este contexto el narrador asume una posición a favor de los esclavos. Como fue indicado, Lopes Gama, por un lado, condena fuertemente la cultura africana que a su parecer ha influido de forma negativa a través de los malos modales e inmoralidad sobre el desarrollo de la cultura popular brasileña y, por otro lado, desaprueba la esclavitud en cuanto sistema de dominio que, además de perverso, ha ocasionado el retraso de Brasil debido a que ha acostumbrado a los brasileños a la flojera. Tras una reflexión general en torno al *vadiismo* y la presentación de casos específicos, el narrador concluye que este mal constituye el principal flagelo del país, que obstaculiza el progreso y que la solución se encuentra en la educación, instancia que finalmente será la única capaz de hacer un Brasil maduro, autónomo y emancipado (*mündig*).

168 Ibid., p. 200.

Otro perjuicio que obstaculiza el progreso y la consecución de la *Mündigkeit* en Brasil lo representa la superstición. Así, en el texto «Os curadores de feitiço» (número 43, 13 de septiembre de 1837) el narrador trata la magia y brujería como singularidades de ignorantes y «chusma», y mediante el íncipit alude a los conocimientos contrarios a la razón occidental que imperan en Brasil y que serían, no obstante, comunes a la humanidad y únicamente superables a través de la Ilustración. Señala, pues, que la inclinación a lo maravilloso y a querer explicar todo lo que escapa a la comprensión han producido siempre las absurdas ideas de la magia, horóscopos, demonología, quiromancia, nigromancia, geomancia y de todo el arte cabalístico.[169]

El narrador condena estos conocimientos descalificándolos como propios de la incultura: «[. . .] prejuízos, que tanto vogavam entre o povo indouto»,[170] es decir, los inferioriza en cuanto «prejuicios» negándoles su condición de saberes legítimos propios de culturas populares, los cuales —a su parecer— lejos de pertenecer al pasado continúan vigentes en el Brasil decimonónico: «Parece que essas idéias falsas de feitiçaria deviam de se ir desvanecendo entre nós. Mas não sucede assim. É espantosa a voga que ainda têm pelos nossos matos os chamados curadores de feitiço».[171]

La instancia narrativa indica que cuando los brasileños ignorantes ante problemas graves de salud pierden la confianza en la medicina occidental, entonces por desesperación o bien desesperanza recurren a los curanderos, a quienes califica sin más de verdaderos charlatanes:[172]

> Causa riso e, às vezes, compaixão ver uma criatura racional desprezar os medicamentos de homens que estudaram *ex professo* a medicina, que a uma luminosa teoria têm ajuntado a observação e a prática, abandonar-se a quem? Muitas vezes a um preto boçal, a um caboclo estúpido e borracho, que se dizem feiticeiros, e que sabem curar esses malefícios do demônio![173]

El narrador critica, inferioriza y subalterniza otras lógicas de conocimiento a través de la sátira y de la descalificación explícita: trata de estúpidos a los que creen en estos saberes y los practican, es decir, a quienes viven en esta *Weltanschauung*. Por consiguiente, la sátira funciona en el texto como uno de los principales recursos de inferiorización de otras culturas. Conforme al estilo retórico del narrador, las desacreditaciones siempre van en aumento:

---

169 Ibid., p. 218.
170 Ibid., p. 219.
171 Ibid.
172 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 219–220.
173 Ibid., p. 220.

> Mulheres velhas, que se apregoam já fora do mundo (porque o mundo as deixou) dão em curandeiras, que sabem rezas e bênçãos para curar moléstias desesperadas. Uma sabe tomar sangue com palavras, e é muito procurada para atalhar frouxos; outra cura nervo torto e carne quebrada; esta tem um portentoso talismã para curar erisipelas, aquela sabe certa oração, que é infalível para hidropisias etc. etc.[174]

Queda claro que el autor no solo vilipendia e inferioriza enfermedades populares y sus posibilidades de curación, sino también los sistemas de conocimiento en los cuales estas se integran y sobre todo la cultura que predominantemente las practica y habría integrado en Brasil: los brasileños de origen africano. No se debe perder de vista que Lopes Gama es un sacerdote ilustrado, para quien la medicina y en general los sistemas de conocimiento de los afrodescendientes de Brasil representan el paganismo puro y, por tanto, se oponen a las luces de la razón y del cristianismo. A partir de tales consideraciones se puede reconocer un concepto muy excluyente elaborado sobre la base de la razón para la construcción de un Brasil católico en orden y progreso: lo ideal para el narrador es la destrucción de toda presencia de elementos culturales provenientes de África, cultura excluida categóricamente de su modelo de convivencia para la nación brasileña. Así, a través de las páginas de *O Carapuceiro* Lopes Gama despliega un coherente e intenso discurso relativo a lastres (tales como la religiosidad de origen africano) que obstaculizan el progreso en Brasil y a la necesidad de acabar con ellos mediante la razón y el cristianismo con el fin de conseguir la *Mündigkeit*.

A continuación el narrador, además de proseguir el escarnio hacia la integridad del sistema de creencias populares de base africana y hacia sus practicantes, presenta un caso de primera mano:

> É pasmosa a credulidade da nossa gente do mato a respeito de certas orações para curar as bicheiras, que são muito freqüentes no gado vacum e cavalar. Eu conheço homens, aliás sisudos, que acreditam muito seriamente na virtude, que têm o seu preto fulano ou sicrano, para curar bicheiras com umas palavras, que eles lá sabem; e vão lá ouvir os casos que eles contam, as provas que produzem em confirmação da estupidíssima crença! [. . .] Mas como a cura aparece depois que o negro proferiu as tais palavras santas, ninguém lhes tira da cabeça que sarou a bicheira por virtude da tal oração.[175]

En el fondo el autor contrapone el sistema religioso del cristianismo y la razón a la —por él considerada— superstición que se basa en la ignorancia y que, por tanto, es contraria a la *Mündigkeit*. De este modo, junto con desconocer la legitimidad de otros sistemas de conocimiento, expresa incluso un total rechazo y desprecio («estupidíssima crença») hacia ellos:

174 Ibid., pp. 220–221.
175 Ibid., p. 222.

> A tal ponto chega a crédula estupidez e extravagância de superstição, que alguns até acreditam na virtude das suas ceroulas [. . .]! Triste coisa é sem dúvida a ignorância! Estas idéias de feitiçarias e malefícios não só repugnam à reta razão, como são diametralmente opostas à fé católica.[176]

Luego, en relación intertextual con una fuente europea —¿conocimiento superior?—, cita un texto extraído de las *Memórias da Academia de Ciências de Lisboa* sobre un supuesto caso de brujería que finalmente tuvo una explicación racional,[177] y a partir del cual afirma enseguida sobre el Brasil decimonónico que percibe como inmaduro y atrasado:

> Assim são muitos dos casos que se contam de feitiçarias. O miserável povo crê que uns sabem botar feitiços, e outros têm o artifício de os curar. Eu não admiro tanto haver quem dê assenso a tais imposturas e tolices, porque o número dos pastranos sempre foi e será infinito. O que me espanta é não haver polícia para esses charlatães, que andam por aí exercendo publicamente o ofício de curandeiros e matando a torto e a direito.[178]

En las fuertes expresiones del fragmento se percibe un gran rechazo por parte del narrador hacia lo popular brasileño («o miserável povo»), y especialmente hacia los conocimientos originarios de las clases más bajas de la sociedad brasileña que son aquellas surgidas a partir de la esclavitud. Así, a continuación cuestiona que las jóvenes blancas tomen en serio y consideren legítimos los saberes provenientes de sus esclavos: «Certas meninas, em sabendo que um preto velho, ordinariamente grande bêbado e até seu escravo, passa por feiticeiro, já se desvivem por consultá-lo a respeito de um casamento que trazem ferrado na imaginação».[179] No se puede dejar de considerar que *O Carapuceiro* (1832–1847) se publica en el contexto de una sociedad esclavista de ingenios azucareros y que la esclavitud recién fue abolida en Brasil en 1888 mediante la *Lei Áurea*. Todos los conocimientos provenientes de los esclavos y sus descendientes son inferiorizados por el narrador de *O Carapuceiro*, quien correspondientemente aboga por excluirlos de la sociedad brasileña. Sin embargo, es importante destacar el hecho de que la esclavitud en cuanto problemática no solo de Brasil, sino mundial, sea debatida en un texto espectatorial (género eurocéntrico) en relación a cómo tratar la alteridad cultural en la construcción de naciones, en el presente caso americanas.

Por otro lado, muchas veces tras el desprecio del narrador a la ignorancia emerge su carácter misántropo:

176 Ibid.
177 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 223–226.
178 Ibid., p. 226.
179 Ibid., p. 227.

> Quando observo estes e outros fatos, o despeito tira-me pelo desejo de rejeitar a definição que toda a filosofia tem dado do homem: animal racional. [. . .] Bem disse o atiladíssimo Aristóteles que muitas vezes de tal homem a tal homem vai maior distância que do homem ao burro. E por isso entendo não errará quem afirmar que há homem homem e há homem besta. Talvez pertença a esta última classe quem de boa-fé acredita em feitiços.[180]

La instancia narrativa, apoyándose en sistemas de conocimiento basados principalmente en el método científico y en la filosofía de tradición griega, rebaja y descalifica a la categoría de animales a quienes no se guían por lógicas culturales europeas, es decir, animaliza a los no europeizados.

Otro texto relevante en cuanto a la configuración ideológica de *O Carapuceiro* es «A estultice do bumba-meu-boi» (número 2, 11 de enero de 1840), en el cual el narrador desde el título expresa un total desprecio hacia el patrimonio cultural popular de Brasil, cuyas formas de conocimiento inferioriza categóricamente al denominarlas «estultice». El *bumba-meu-boi* es considerado por el narrador instancia *non plus ultra* de la inmoralidad y estupidez opuesta al progreso y a la *Mündigkeit*, y, volviendo a la novela de Mário de Andrade, mientras Macunaíma goza de esta obra de teatro popular (y en general de toda la cultura popular de Brasil), *O Carapuceiro* la desacredita y destruye a través de sus reflexiones, tal como se aprecia en el íncipit:

> De quantos recreios, folganças e desenfados populares há em nosso Pernambuco, eu não conheço um tão tolo, tão estúpido e destituído de graça como o aliás bem conhecido bumba-meu-boi. Em tal brinco não se encontra nem enredo, nem verossimilhança, nem ligação; é um agregado de disparates.[181]

El *bumba-meu-boi* consiste en una festividad popular satírica (originada en el norte de Brasil) en forma de representación teatral con música y baile en torno a la leyenda de la resurrección de un buey que un esclavo cuidador de ganado mató para su esposa, situación que fue percibida por el *fazendeiro*. Gilberto Freyre indica que tanto el *bumba-meu-boi* como el culto de São Jorge surgen en la formación social brasileña en una relación de oposición entre sí y de identificación del hombre con los animales de su entorno más próximos a su condición, contexto en el cual el buey desempeñaba el rol de compañero del esclavo y del negro resignado con su condición de siervo y, a la vez, del brasileño más atrasado culturalmente de las zonas campestres.[182]

Un aspecto crucial de los descargos del narrador de *O Carapuceiro* contra este teatro popular (y consecuentemente su oposición a él) es la ridiculización

180 Ibid., p. 228.
181 Ibid., p. 330.
182 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 2, p. 506.

que efectúa de la figura sacerdotal; le irrita la situación degradante a la que es expuesto el reverendo:

> Até aqui não passa o tal divertimento de um brinco popular e grandemente desengraçado. Mas de certos anos para cá não há bumba-meu-boi que preste, se nele não aparece um sujeito vestido de clérigo, e algumas vezes de roquete e estola para servir de bobo da função. Quem faz ordinariamente o papel de sacerdote bufo é um brejeirote despejado, e escolhido para desempenhar a tarefa até o mais porco e nojento ridículo. Em um país católico romano consente-se e aplaude-se que na maior publicidade sirva de bobo um bandalho disfarçado em sacerdote, e com as vestimentas do culto. E para complemento de escárnio esse padre bufo ouve de confissão ao Mateus, o qual negro cativo faz cair de pernas ao ar o seu confessor, e acaba, como é natural, dando muita chicotada no sacerdote![183]

Inmediatamente Lopes Gama refuerza su argumentación relativa a la irreligiosidad de los brasileños que injurian a los clérigos y —al parecer recogiendo el punto de vista de aquellos— formula críticas respecto a la vida libertina de algunos religiosos:

> Querem sinal menos equívoco do desprezo e abjeção a que tem chegado entre nós o ministério sagrado, e conseguintemente a religião? Alguns inconsiderados e iscados da lepra irreligiosa riem destes meus reparos, e procuram coonestar esse desaforo e imoralidade suma dizendo que muitos padres são relaxados, e por isso fazem-se credores destes e de outros motejos. Infelizmente vários padres entre nós são tão peraltas, tão frascários e desregrados, que só serviam para padres de bumba-meu-boi e de fandangos.[184]

El narrador, tras señalar que individuos inmorales existen en diferentes profesiones, se pregunta por qué no se coge a estos como víctimas de la injuria en lugar del sacerdote. Así, manifiesta que solamente los ministros de la religión son expuestos a farsas burlescas y bromas sórdidas del vulgo y que la razón de ello radica en el menosprecio en que ha caído la religión católica en Brasil, de donde deriva la incredulidad del pueblo y gran parte de sus males morales.[185]

El *bumba-meu-boi*, pues, representa la «barbarie» por antonomasia para el narrador de *O Carapuceiro*, cuya principal objeción contra este teatro popular radica en «esse escárnio público aos ministros da religião».[186] La ofensa al sacerdote y en general a la religión constituye lo problemático, ya que para Lopes Gama la moral católica representa la base de la *Mündigkeit* para Brasil, instancia del progreso a la cual se opone el *bumba-meu-boi* en cuanto fiesta de la inmoralidad: «Alardeamos os nossos progressos de civilização, e ainda aplaudimos o

183 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 331–332.
184 Ibid., p. 332.
185 Ibid., p. 333.
186 Ibid., p. 338.

bumba-meu-boi, folguedo que, sobre o que tem de imoral, pode-se chamar o *non plus ultra* da estupidez e da tolice! Não sei quando tomaremos juízo».[187]

Así, mientras los brasileños a través de la farsa del *bumba-meu-boi* parodian y desacreditan el cristianismo, el narrador *carapuceiro* satiriza y denigra las culturas populares y sus sistemas de conocimiento y de vida. El nivel de intolerancia de Lopes Gama se manifiesta en que no solo por medio del escarnio rechaza las culturas no cristianas, sino en que tampoco consiente la reciprocidad de una conducta burlesca de los brasileños hacia el cristianismo. Sus críticas buscan encontrar la fuente de la degradación moral del Brasil decimonónico para enseguida sobre esta base contribuir a reformar las costumbres y a reencaminar la vida social brasileña. Para Lopes Gama la fuerte presencia del ateísmo (y de la superstición) en Brasil constituye el origen de los males del país:

> Muitas vezes encontramos um pastrano que fala tão mal, como um preto boçal, que escreve porca e miseravelmente, que nunca estudou coisa alguma, e todavia é um ímpio consumado, rindo da existência de uma vida futura, da imortalidade da alma, dogmas essenciais a toda e qualquer religião, mofando da revelação, dos sacramentos, preceitos e cerimônias da Igreja etc. etc.[188]

El narrador, además de despreciar la apropiación de la cultura europea en Brasil por parte de los esclavos africanos y sus descendientes mediante la expresión etnocéntrica «hablar mal (portugués) como un negro ignorante», relaciona la falta de instrucción de las clases populares con la irreligiosidad, tal cual se manifiesta en festividades como el *bumba-meu-boi*. Por consiguiente, desde el punto de vista de Lopes Gama el progreso, la civilización, es decir, la *Mündigkeit*, se consiguen a través de la instrucción y especialmente de la buena educación religiosa, cuya carencia en Brasil ha sido el motivo del predominio de la «barbarie» que él busca revertir: «Em conseqüência de tais doutrinas [as irreligiosas], que triste, que lastimosa, que horrível não é entre nós a educação doméstica! Os meninos vão-se criando como selvagens».[189] En este sentido, *O Carapuceiro* puede ser comprendido en cuanto prensa para la *Mündigkeit*, pero también para la «desbarbarización» del Brasil decimonónico. Así, «hacer *mündig* al otro» y «desbarbarizarlo» implican imponerle un sistema cultural y religioso ajeno a costa del suyo propio considerado inferior.

En el fondo, para Lopes Gama el principal problema de Brasil radica en el predominio de la superstición (proveniente de los esclavos y sus descendientes) y no de la «verdadera religión». Así, comenta que rara vez las novenas tienen

187 Ibid.
188 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 333–334.
189 Ibid., p. 334.

su origen en una piedad sólida y legítima, y que quienes las promueven y asisten a ellas no les asignan un valor religioso, más bien las consideran simples diversiones populares, como un *bumba-meu-boi* o un fandango.[190] Por tanto, la superstición e impiedad constituyen una importante instancia de *Unmündigkeit* que es preciso erradicar, mientras que la religión verdadera contribuirá con los fundamentos para la «desbarbarización» de Brasil.

Por otra parte, Lopes Gama toma una posición frente a la presencia de la Ilustración francesa en Brasil: expresa no solo lo nefasto que este pensamiento resulta para la religión católica y el retraso existente en la recepción de sus ideas (las que debieran estar superadas),[191] sino además critica a los ilustrados franceses más conocidos, rasgos que en el fondo remiten a una conciencia propia de la Ilustración brasileña:

> Os detestáveis dogmas da incredulidade, que denegriram a Revolução Francesa nos fins do século passado, o ateísmo e materialismo brutal de La Grange, do barão d'Holbach, de Diderot e Helvécio, o deísmo zombeteiro de Voltaire e de Parny, ou declamador, paradoxo e misantropo de J.-J. Rousseau ainda são os mimosos do nosso Brasil. Infelizmente ainda estamos a este respeito no século XVIII. Hoje na polida Europa qualquer moço bem-educado correr-se-ia de citar Dupuy, Voltaire etc. etc. Entre nós, qual é o jovem desenvolvido e de bom-tom, que os não tenha por seus mestres e guias?[192]

Además, el narrador condena la excesiva educación únicamente sensual que reciben las niñas (en lo esencial de artes como música y baile) y prácticamente nada de educación religiosa.[193] Como consecuencia de esta educación de los padres de familia centrada en la sensualidad de las muchachas, y no en la verdadera religión, deriva la inmoralidad que atormenta al Brasil del siglo XIX:

> Com tais elementos nada deve admirar do que vai pelo nosso Brasil. Uma filosofia toda sensual tem-se embebido nos corações de uma grande parte de nós. Só aspiramos a gozos materiais, e daqui a razão suficiente da nossa tão geral imoralidade. Os pequenos, que em toda parte macaqueiam os grandes, abraçam os seus exemplos, e destes aprendem a desprezar a religião e muitas vezes a mofar dela.[194]

Por consiguiente, a causa de que únicamente se enseñan banalidades y no lo más importante, existe en Brasil una cultura de la inmoralidad que imposibilita el progreso y, por ende, la *Mündigkeit*, instancia alcanzable a través de la

190 Ibid., p. 335.
191 Esta percepción crítica de la situación de retraso cultural de Brasil respecto a Europa es igualmente manifestación de una subjetividad ilustrada, pues en Brasil e Hispanoamérica la Ilustración se expresa con plenitud durante el siglo XIX.
192 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 336.
193 Ibid.
194 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 337.

religión, la cual, según el narrador, representa el pilar fundamental para la construcción de la nación brasileña en orden y progreso. Para Lopes Gama la moral constituye la base de la sociedad, y así la ignorancia e inmoralidad provenientes de África al oponerse precisamente a ella se convierten en fundamentos del retraso brasileño. En este sentido, con respecto a la superación de la decadencia moral de Brasil, Pallares-Burke puntualiza:

> De acordo com Lopes Gama, a imoralidade e a ignorância, as verdadeiras causas do problema nacional, somente poderiam ser combatidas por meio de uma reforma dos costumes e da moral, e não por meio das duas grandes ameaças daquele momento — a volta ao antigo regime e a instituição revolucionária de um sistema republicano.[195]

En relación con los medios para alcanzar el progreso a través del mejoramiento moral de Brasil, la investigadora agrega que para Lopes Gama únicamente la religión y la educación se constituyen como instancias capaces de una reforma de costumbres gradual, profunda y duradera.[196]

En resumidas cuentas, a partir de lo señalado resulta evidente que este periódico cuidadosamente denominado *só per accidens político* contiene un intenso debate (de acuerdo con la conformación cultural y étnica de Brasil) en torno a qué entender por «barbarie» y a cómo construir civilización. *O Carapuceiro* se constituye más bien como un texto sumamente político en el cual la crítica de costumbres (realizada especialmente a través de procedimientos retóricos como la sátira) funciona como el medio para conseguir transformaciones a nivel de la estructura social marcada no solo por el contexto azucarero-esclavista, sino también por sus consecuencias racistas.

Por otro lado, «O nosso gosto por macaquear» (número 3, 14 de enero de 1840), debido a contener aspectos centrales de la reflexión culturalista de Lopes Gama sobre la situación del Brasil decimonónico, representa uno de los textos claves del proyecto convivencial contenido en *O Carapuceiro*. En el íncipit el narrador se refiere a estereotipos de otras culturas (específicamente a identidades de europeos) que circulan en Brasil:

> Cada povo tem o seu caráter peculiar, seus usos, seus costumes e certa fisionomia, que o distingue de todos os mais. O inglês é grave, taciturno e eminentemente orgulhoso; o francês é alegre, jovial, trêfego e desinquieto; o italiano é afeminado, mesureiro e moquenco; o espanhol, bazófio e paroleiro etc. etc.[197]

195 Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 135.
196 Ibid.
197 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 339.

Inmediatamente tras esta introducción con trazos interculturales se pregunta por la identidad brasileña y plantea que los brasileños no tienen carácter:

> Qual será o gênio ou caráter distintivo dos brasileiros? Parece que a nossa divisa é o arremedo: nada temos próprio, tudo queremos macaquear do estrangeiro, não já o que este tem de bom e de proveitoso (que tal imitação sempre será louvável), senão as piores coisas, as mais disparatadas e que menos convêm às nossas circunstâncias.[198]

El narrador de *O Carapuceiro* indica que los brasileños del siglo XIX, en comparación con los europeos de la misma época, no poseen identidad propia, y que esta más bien se manifiesta en la imitación de otros países. En consecuencia, la apertura hacia otras culturas constituye el centro de su crítica: «É tal a nossa fome de abraçar tudo quanto é estrangeiro».[199] En este sentido, Freyre señala que precisamente la capacidad de imitar lo extranjero incorporando sus más finas cualidades culturales y no solo las superficiales[200] fue uno de los rasgos de la identidad brasileña que se acentuó durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX, mientras que Pallares-Burke, a su vez, justamente cuestiona este aspecto de *O Carapuceiro* al señalar que si bien Lopes Gama condena con severidad las imitaciones de sus compatriotas, incurre en las mismas al tomar extractos de *The Spectator* (1711–1712, 1714) (prototexto de la prensa moralista europea con el cual se conecta así en una relación intertextual) y adaptarlos del contexto inglés al brasileño, es decir, también *macaquea* a los europeos (véase más adelante la Fig. 10).[201] No obstante, el narrador de *O Carapuceiro* afirma que no hay ningún inconveniente con los aspectos positivos (el problema es cuando la imitación se restringe a los negativos), pues la *macaqueação* en beneficio colectivo es legítima.

198 Ibid.

199 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 344.

200 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 87.

201 Valente indica que Lopes Gama reconoce la influencia de Jean de La Bruyère en su propia obra, mientras Cabral de Mello indica que el cronista de Recife era considerado en Rio de Janeiro «o nosso La Bruyère». Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 93; Evaldo Cabral de Mello: Introdução, p. 7. Por tanto, Lopes Gama no solo habría *macaqueado* a los ingleses, sino también a los franceses, y la *macaqueação* se presenta así como una apropiación selectiva y productiva de lo ajeno hasta convertirlo en un ingrediente propio, vinculándose de este modo con conceptos culturalistas clásicos de los estudios latinoamericanos del siglo XX, tales como antropofagia, transculturación e hibridación. Véanse al respecto Oswald de Andrade: Manifesto Antropófago. En: *Revista de Antropofagia* 1, 1 (1928), pp. 3 y 7; Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Prólogo de Herminio Portell Vilá. Introducción por Bronislaw Malinowski. La Habana: Jesús Montero Editor 1940; Ángel Rama: *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI Editores [1982] 2004; Néstor García Canclini: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós [1990] 2007.

Por lo tanto, Lopes Gama en su periódico, reflexionando en torno a la identidad brasileña y a la apropiación de lo «otro» en lo «propio», funcionaliza una *macaqueação* para la *Mündigkeit*. Cabe señalar al respecto que, en concordancia con esta visión referente a que los brasileños no tienen identidad propia y por ello *macaquean*, Mário de Andrade al preguntarse, a su vez, por la identidad del pueblo brasileño a través de la falta de carácter de Macunaíma responde, en el contexto del movimiento antropofágico, que su héroe recién tendrá carácter (es decir, identidad) cuando sea *mündig*.

Pallares-Burke propone que Lopes Gama, en lugar de ofrecer mediante sus críticas de costumbres imágenes auténticas de la realidad brasileña de la época en Pernambuco, representa más bien una sociedad extranjera.[202] De esta forma, *O Carapuceiro* se constituye como una representación de una representación,[203] y por ende contiene en el fondo una transferencia de las normas de convivencia de la Inglaterra protestante dieciochesca al Brasil católico decimonónico. La autora ha estudiado en detalle la transferencia y adaptación de textos provenientes de *The Spectator* relativos al rol de las mujeres en la sociedad inglesa al contexto brasileño en *O Carapuceiro*, y referente a esta relación intertextual precisa:

> Sem citar sua verdadeira fonte, o descendente brasileiro do *Spectator*, *O Carapuceiro*, apresenta como suas não apenas as idéias, os temas e o tom satírico do periódico inglês como usa suas próprias palavras [. . .]. Muitas histórias, relatos, observações, ensaios, sonhos e até mesmo carta do texto estrangeiro são apresentados aos leitores brasileiros como representações de sua própria realidade e de seus ideais.[204]

Además de esta base estilística y de contenido del periódico de Addison y Steele que se transfiere a *O Carapuceiro* (de la cual resulta de particular interés estético el traslado del tono del texto original), la investigadora especifica tres procedimientos literarios efectuados por Lopes Gama que conducen a la brasileñización (y sudamericanización) del prototipo inglés:

> [. . .] os acréscimos, as substrações e transformações que o texto sofre até ser considerado pronto para uma nova vida nos trópicos. Algumas adições dizem respeito especialmente ao cenário da representação, provendo-o com a cor local. Quando o *Spectator* menciona natureza e paisagem, por exemplo, *O Carapuceiro* não hesita em incorporar flores, ervas e frutas regionais ao cenário, assim como varandas às casas. Os escravos são em geral também introduzidos e tornam-se elemento necessário sempre que uma família é mencionada.[205]

202 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 131.
203 Ibid., p. 143.
204 Ibid., p. 144.
205 Ibid., p. 153.

De las tres historias analizadas por la autora en relación con los añadidos, merece destacarse la de los amantes Inkle y Yarico,[206] la cual —también integrada en el texto español *El Filósofo a la Moda* («A los que dicen mal de las mujeres»)—[207] constituye un discurso de especial importancia en cuanto sirve de soporte a Lopes Gama para funcionalizar el tema de la esclavitud, ya que el inglés Inkle vende a la indígena americana Yarico como esclava. Pallares-Burke expresa que la versión brasileña probablemente sea la última de esta historia inglesa que circuló a través de diferentes versiones en Europa y a la vez la primera escrita por un no europeo, por lo que constituye la versión que un intelectual americano narra a su propia audiencia a diferencia de las que circularon en los países europeos.[208] Mientras *The Spectator* ponía el acento en el tema de las mujeres, *O Carapuceiro* lo hacía en el de la esclavitud, el comercio esclavista y los argumentos filosóficos esgrimidos en torno a esta realidad.[209] Además, en el texto brasileño el narrador indica ser comerciante de esclavos, defiende su actividad y Lopes Gama denuncia la doctrina de Jeremy Bentham como uno de los peores males en Brasil.[210] Por tanto, el reverendo recifense no solo se apropia de esta famosa historia y la funcionaliza según su realidad y su punto de vista sobre los problemas existentes en ella, sino que también realiza una interpretación de esta y la reinscribe así en el contexto brasileño. La historia, pues, se constituye como una matriz narrativa refuncionalizable de acuerdo con los contextos culturales en los que se integre. Además que, considerando la posición antiesclavista de Lopes Gama, le permite un nuevo horizonte de reflexión sobre los lastres derivados de la esclavitud en Brasil (flojera, inmoralidad, ignorancia, etc.).

Por otro lado, Pallares-Burke identifica en *O Carapuceiro* omisiones del original inglés referidas a la representación de las mujeres, tales como la educación, la independencia o la libertad de estas. Señala que *The Spectator* representaba a

206 En las otras dos historias los agregados incorporaban características de la cultura brasileña y advertían sobre los peligros de la reciente indulgencia concedida a las mujeres así como también introducían la obsesión brasileña por las modas y tendencias de Paris y en ellas las jóvenes eran más entregadas a la seducción y a la búsqueda de marido. Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, pp. 154–155 y 156.

207 Anónimo: Número 4. Lección VIII. Á los que Dicen Mal de las Mugeres. En: *El Filósofo à la Moda*, vol. 1. [1788] 2011, pp. 75–96. En: *Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Herausgegeben von Klaus-Dieter Ertler und Elisabeth Hobisch. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz. https://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:mws-099-388/methods/sdef:TEI/get?locale=de&context=es;container:mws-filosofoalamoda (Última consulta: 30.08.2020).

208 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 158.

209 Ibid.

210 Ibid.

hombres y mujeres como iguales con diferencias, idea que para Lopes Gama podía favorecer las insubordinaciones de las brasileñas.[211]

Las otras estrategias de tropicalización de *The Spectator* que efectúa Lopes Gama son las traducciones incorrectas y las transformaciones.[212] Así, adecua un texto a la cultura latina sobre la base de la consideración de esta como más afectiva y centrada en la familia[213] y modifica otro en el que los celos son un problema masculino transformándolos en un mal femenino, pues el hecho de considerarlos en las mujeres como enfermedad desintegradora le sirve de fundamento para promover en su lugar la docilidad y modestia como virtudes maternales y conyugales.[214]

Asimismo, la investigadora concibe las contradicciones de Lopes Gama en cuanto similares a las experimentadas por otros intelectuales latinoamericanos en períodos de descolonización y de independencia política y cultural,[215] y caracteriza su estrategia de *macaqueação* como instancia nuclear de la poética de *O Carapuceiro*:

> Experimentando o que sentiam ser falta de autenticidade de sua cultura, esses intelectuais começaram uma busca infindável pela «expressão genuína» da realidade latino-americana. Por um lado, como homem de letras brasileiro, Lopes Gama estava profundamente envolvido na campanha contra o que ele e outros, naquela época e ainda hoje, consideravam grande mal nacional, ou seja, «nosso gosto por macaquear» idéias estrangeiras, hábitos estrangeiros, modas estrangeiras, línguas estrangeiras, vícios estrangeiros [. . .]. Por outro lado, este «provincianismo de abertura» (feliz expressão do antropólogo sueco Ulf Hannerz) sempre pronto a abraçar e imitar qualquer coisa que viesse do exterior sem uma visão crítica, era combatido por Lopes Gama através de idéias e gêneros importados. Por mais paradoxal que pareça, a macaqueação era combatida com mais macaqueação![216]

Tal consideración le sirve a la autora para destacar enseguida el rol ambivalente que Lopes Gama desempeñaba en Brasil al ubicarse entre las culturas locales y

211 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 159.
212 Pacífico Barbosa estudia cartas contenidas en *O Carapuceiro* y se refiere a adaptaciones de las *Lettres persanes* de Montesquieu efectuadas por Lopes Gama. En otra dirección y en vínculo con las cartas, Valente indica que el crítico de costumbres de Recife fingía correspondencias y diálogos en cuanto estrategia literaria: «Lopes Gama, para movimentar os assuntos, usava técnica, atualmente muito em voga entre cronistas: responder a missivistas imaginários ou reproduzir diálogos que nunca se deram». Socorro de Fátima Pacífico Barbosa: A escrita epistolar como prosa de ficção: as cartas do jornalista Miguel Lopes do Sacramento Gama. En: *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo* 7, 2 (2011), pp. 331–344, aquí p. 339; Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 118.
213 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 160.
214 Ibid., p. 161.
215 Ibid., p. 148.
216 Ibid.

las metropolitanas: por un lado, resguardando la cultura brasileña y, por otro, interpretando prácticas e ideas extranjeras.[217]

Pallares-Burke señala el período de apertura de Brasil a otros países como contexto de los prestamos efectuados por Lopes Gama.[218] Así, *O Carapuceiro* en cuanto prensa que imita modelos europeos surge en una sociedad que no solo se moderniza en el plano educacional y político, sino también a través de un proceso de asimilación de elementos culturales extranjeros. De acuerdo con Cabral de Mello, esta situación de cambios se manifiesta en el reemplazo de los hábitos heredados de la antigua sociedad luso-brasileña (cuyo casticismo colonial había sido protegido hasta entonces) por los que desde el exterior reeuropeizaban la vida, y en lo que toca a Pernambuco dicho proceso de modernización fue más intenso durante el período regencial y en los primeros años del reinado de Dom Pedro II.[219]

Valente, por su parte, indica que Pernambuco se caracterizaba durante la primera mitad del siglo XIX por la «mudança e renovação»,[220] situación derivada de la modernización de sus espacios urbanos (que funcionan como umbrales debido a encontrarse en transformación) en los cuales la instancia narrativa de *O Carapuceiro* se desliza como *flâneur* y los juzga. En este contexto, el autor se refiere a costumbres europeas que invadieron Pernambuco y modificaron las dimensiones convivenciales:

> Novos costumes e novos hábitos de convivência davam à sociedade pernambucana aspectos e coloridos diferentes. Costumes e hábitos europeus. Particularmente, franceses e inglêses. Novidades no modo de trajar. [. . .]
>
> Lojas da rua Nova ou da Imperatriz expunham artigos da Inglaterra e da França.[221]

También Valente precisa que dicha influencia se manifestó en modas, peinados, tipos de barba y bigotes así como en hábitos culinarios y bailes.[222] De esta forma, las críticas de costumbres de Lopes Gama iban dirigidas en el fondo a los modos de convivencia brasileños que estaban cambiando debido a este proceso de apertura y renovación cultural.

---

217 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, pp. 148–149.
218 Ibid., p. 147.
219 Evaldo Cabral de Mello: Introdução, p. 11.
220 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 45.
221 Ibid., p. 48.
222 Ibid, pp. 48–49, 51.

Además, conforme con este investigador, a la europeización de Pernambuco habría contribuido de manera central la presencia de los monarcas portugueses en Brasil:

> Na intensificação das influências européias sôbre a vida brasileira, em geral, e pernambucana, em particular, muito deve ter concorrido a vinda de D. João VI. Com a franquia dos portos às nações amigas, e outras medidas que visavam a liberação das relações com o estrangeiro — uma decorrência da instalação da Côrte Portuguêsa na Colônia Americana — emigraram para o Brasil, que se transformou em centro de atração para o comércio e para a indústria, especialistas em muitos ofícios e interessados em muitas profissões.[223]

Valente asimismo precisa que la mayor parte de los inmigrantes europeos era de procedencia francesa,[224] situación que tuvo como consecuencia lógica un afrancesamiento de Pernambuco,[225] proceso que a su vez era percibido como modernización y que constituye parte esencial de la crítica de Lopes Gama. Sin embargo, además de la fuerte presencia cultural francesa de la época, el autor destaca la influencia inglesa como resultado de la apertura de los puertos[226] y, siguiendo a Gilberto Freyre, hace referencia a una lenta britanización de Brasil durante el siglo XIX.[227]

Pallares-Burke, por su lado, indica que la llegada de la corte portuguesa a Brasil y la apertura de los puertos al comercio exterior en 1808 posibilitó que al de Recife entraran periódicos extranjeros, de los cuales la prensa local republicaba extractos y noticias.[228] Igualmente menciona que Inglaterra representó la

223 Ibid., p. 51.
224 Ibid.
225 Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 52.
226 Ibid., p. 60.
227 Ibid., p. 62. – Valente también alude a comentarios de Lopes Gama sobre la situación desfavorable y de marginalidad en que se encontraban los pernambucanos desde el punto de vista laboral frente a los extranjeros (especialmente franceses y en segundo lugar portugueses), de lo cual se generaba un amplio desempleo que acarreaba consecuencias sociales y económicas (pp. 158–159). Sin embargo, de lo señalado por el religioso de Recife se desprende una actitud ambivalente frente a europeos que aportaron a la construcción de la nación brasileña: por un lado, se *macaquea* la cultura de estos como signo de admiración y, por el otro, se los deprecia por quitar trabajo y contribuir así a la degradación social del país (actitud en cierta medida similar a la existente hacia Francia: este país aporta cultura, pero también modas). *O Carapuceiro*, por lo demás, defendía la idea de que Brasil debía integrar a los «buenos extranjeros», es decir, a aquellos útiles que contribuyan al desarrollo y bienestar de la sociedad brasileña, llegando incluso a ser elitista: «Vamos importando artistas, literatos, sábios e geralmente homens industriosos, que é um dos grandes meios de fazer florescente a nossa Pátria». Miguel do Sacramento Lopes Gama cit. en: Waldemar Valente: *O Padre Carapuceiro*, p. 159.
228 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta*, O Carapuceiro, pp. 149–150.

principal influencia extranjera de Brasil durante la primera mitad del siglo XIX, y que para el país sudamericano haberse convertido en el tercer mayor mercado externo de Gran Bretaña supuso el advenimiento de un nuevo estilo de vida, de vestimenta y de bailes.[229] En este sentido, agrega que la presencia británica en Brasil, además de haberse manifestado en el plano económico, también se expresó en el orden cultural e ideológico,[230] tal como lo prueba el ascendiente de Joseph Addison:

> Neste contexto, o periódico *O Carapuceiro* é um exemplo importante e pioneiro da influência de longo alcance do *Spectator* inglês no Brasil e, talvez, na América Latina. Como sugere Gilberto Freire <sic>, o periódico deve ter atuado como um dos promotores da cultura britânica no Brasil,[231] já que era comum, no século XIX, encontrar meninos no Nordeste com o nome de Addison, hábito brasileiro comum de mostrar admiração por pessoas famosas. Fama semelhante na América Espanhola é sugerida pelo fato de que o argentino Domingos <sic> F. Sarmiento, enquanto exilado no Chile, inaugurou a seção sobre «biografias dos homens mais eminentes da humanidade» em seu periódico *El Progreso*, de janeiro de 1843, com um artigo sobre «José Addison».[232]

A continuación Pallares-Burke agrega información reveladora referente a la temprana presencia de la obra de Addison y Steele en América Latina:

> O fato de estar o *Spectator* incluído no *Index Librorum Prohibitorum* tanto em Portugal (desde 1744) quanto na Espanha (desde 1750) deve ser lembrado, ao menos para sugerir que a América Latina pode ter recebido este trabalho censurado pelos mesmos canais que contrabandeavam os «abomináveis princípios franceses». A existência de um exemplar do periódico na biblioteca jesuíta em Córdoba (antes, pois, da expulsão dos jesuítas em 1767), acervo posteriormente incorporado à Biblioteca Nacional de Buenos Aires em 1811, revela a data precoce em que o *Spectator* podia ser encontrado na América Latina. No entanto, embora haja evidências esparsas de que os periódicos hispanoamericanos do início do século XIX traduziram alguns números do *Spectator* e reconheceram sua fonte, a

229 Ibid., p. 150.

230 Ibid., p. 151.

231 Considerando la fuerte impronta cultural inglesa en Brasil durante el siglo XIX, es posible suponer que *The Spectator* haya formado parte del capital cultural de los intelectuales pernambucanos de aquella época y quizá influido más tarde en el rescate y valoración de *O Carapuceiro* por parte de Gilberto Freyre, posibilidad ante la cual cabría también preguntarse en qué medida pudo haber influido la recepción del periódico inglés por parte del destacado sociólogo en sus interpretaciones acerca de la realidad de su país.

232 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 151. – Teniendo en cuenta la tesis de Sarmiento sobre «civilización y barbarie» expuesta en *Facundo* (1845), merece destacarse el hecho de que estimara la figura de Joseph Addison como relevante para la humanidad, pues sugiere una eventual recepción de ideas ilustradas de este autor inglés (probablemente vehiculadas en *The Spectator*) en beneficio de sus planteamientos sobre la sociedad argentina.

> única menção ao jornalismo de Addison e Steele como modelo parece ter sido feita, em 1886, pelo equatoriano Juan Montalvo (1832–89). No caso do Brasil, há evidências de que este trabalho proibido percorria o solo brasileiro desde pelo menos 1796, pois o periódico (em sete volumes) consta da lista dos livros enviados por um livreiro de São Paulo à província do Grão-Pará.[233]

Luego, tras esta informativa contextualización, la investigadora formula de modo concluyente la posición que ella asigna al periódico de Lopes Gama en la red del género espectatorial: «*O Carapuceiro* é, portanto, salvo melhor juízo, a primeira versão ibero-americana do *The Spectator*».[234] Por consiguiente, de acuerdo con estas consideraciones, la obra de Lopes Gama puede ser valorada nada menos que como el primer *spectator* latinoamericano propiamente tal, mediante el cual su autor buscaba educar a sus compatriotas con el fin de sacarlos del retraso en que se encontraban (*Erziehung zur Mündigkeit*) y de esta manera transformar las normas de convivencia de su país.

Igualmente Pallares-Burke se refiere a la «conveniência da apropriação»[235] en cuanto Lopes Gama es selectivo con lo que toma de *The Spectator*, ya que al escribir sobre las mujeres se basa menos en sus propias observaciones y críticas que al escribir sobre los esclavos.[236] Así, respecto a la tropicalización y reinscripción de los discursos femeninos de *The Spectator* en *O Carapuceiro*, la autora precisa:

> Para se fazer justiça à especificidade brasileira no que se refere a questões da mulher, bastava acrescentar temperos e flores da terra, sol e praia; alterar nomes; omitir trechos chocantes; aumentar a prolixidade; e assim por diante. Em resumo, era uma questão de dar um sabor tropical e católico a descrições e prescrições que eram, no entanto, basicamente idênticas. A Lopes Gama era conveniente usar o texto inglês, não apenas porque este lançava mão de retórica semelhante de prescrição e denúncia, sob aparência de descrição, como também porque as virtudes e vícios enfatizados pelo *Spectator* praticamente não diferiam muito dos que ele próprio tinha intenção de discutir no Brasil.[237]

En general, tanto el periódico de Addison y Steele como el de Lopes Gama apuntan a problemas centrales de la convivencia humana: cómo vivir en paz y diferencia según normas provenientes de una moral, en el caso de los primeros la protestante y del segundo la católica, la última de las cuales determinará el rol que deben cumplir las mujeres en la sociedad brasileña —además de indicar cómo integrar en armonía y sin perjuicios morales para el Brasil católico a los

233 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, pp. 151–152.
234 Ibid., p. 152.
235 Ibid., p. 163.
236 Ibid.
237 Ibid.

africanos, considerados por el autor portadores del paganismo y la inmoralidad—. En este sentido, se puede señalar que la representación de las mujeres en ambos periódicos constituye un punto de intersección de los sistemas de valores protestante y católico. Igualmente, teniendo en cuenta que Lopes Gama —a pesar de haber sido considerado, según Pallares-Burke, «[o] observador social mais sensível de Pernambuco»—[238] no proporcionó una imagen fiel de las mujeres brasileñas de su época,[239] resulta estratégica para sus propósitos de crítica social y mejoramiento moral del país la invención de un narrador *flâneur* que al pasear por una escenificación literaria de la modernidad (y modernización) de la ciudad brasileña, y por los diferentes paisajes culturales de su espacialidad, observa a las mujeres y las condena en el plano de la ficción mediante «textos-*carapuças*» que, sin embargo, aluden a la realidad extratextual.

Asimismo Pallares-Burke plantea que pese a las diferentes realidades de las mujeres inglesas y brasileñas de los siglos XVIII y XIX, respectivamente, había semejanzas en sus países en cuanto al horizonte de expectativas sobre ellas:[240]

> A imagem verbal das mulheres em *O Carapuceiro* era uma representação elaborada menos pelas realidades brasileiras do que por longa tradição de conceitos e expectativas. Não importa quão distantes estivessem as mulheres inglesas e brasileiras, na prática, a definição e a condenação das mulheres «erradas» e a celebração da mulher «certa» eram idênticas. Lopes Gama observava e prescrevia de acordo com poderosas convenções e estereótipos que formavam parte de um quadro mental internacional, fácil de transportar apesar das barreiras lingüísticas, nacionais e culturais.[241]

De esta manera, los estereotipos femeninos estudiados por la investigadora habrían correspondido a representaciones transareales de las mujeres que se habrían beneficiado del hecho de no encontrar obstáculos religiosos que impidieran su circulación, más bien la moral católica y la protestante habrían permitido que dichas representaciones se transfirieran del contexto inglés al mundo brasileño —los que corresponden además a un escenario metropolitano y a otro colonial en vías de independencia—. Por consiguiente, a partir de lo indicado por Pallares-Burke se puede señalar que *O Carapuceiro*, al recurrir a la representación inglesa de las mujeres, apropiarse de ella y funcionalizarla en aras de un país católico e ilustrado, *macaquea* el periódico inglés *The Spectator* para llevar a las brasileñas (y en general a Brasil) a la *Mündigkeit*.

238 Ibid.
239 Ibid.
240 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 164.
241 Ibid.

anos 1834, 1837		anos 1838, 1842	
O Carapuceiro	***The Spectator***	***O Carapuceiro***	***The Spectator***
1834, núm. 37	núm. 275	1838, núm. 26	núm. 392
1834, núm. 38	núm. 281	1838, núm. 27	núm. 228
1834, núm. 39	núm. 209	1838, núm. 37	núm. 562
		1838, núm. 49	núm. 404
1837, núm. 2	núm. 198	1838, núm. 50	núms. 466, 67
1837, núm. 6	núms. 325, 557		
1837, núm. 8	núm. 247	1842, núm. 31	núm. 38
1837, núm. 9	núm. 561	1842, núm. 32	núms. 458, 231
1837, núm. 11	núm. 582	1842, núm. 33	núm. 170
1837, núm. 13	núm. 499	1842, núm. 34	núm. 171
1837, núm. 15	núm. 239	1842, núm. 36	núm. 93
1837, núm. 27	núm. 102	1842, núm. 38	núms. 103, 124
1837, núm. 30	núm. 149	1842, núm. 48	núm. 576
1837, núm. 31	núm. 11	1842, núm. 49	núm. 588
1837, núm. 32	núm. 25	1842, núm. 54	núm. 73
1837, núm. 34	núm. 283	1842, núm. 64	núm. 479
1837, núm. 35	núm. 86	1842, núm. 66	núm. 238
1837, núm. 39	núm. 511	1842, núm. 68	núm. 392
1837, núm. 40	núms. 9,48, 78, 87		
1837, núm. 44	núm. 90		
1837, núm. 53	núm. 426		
1837, núm. 60	núms. 512, 535, 167		

Fig. 10: Préstamos de *The Spectator* en *O Carapuceiro* (Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec 1996, p. 165).

Por otro lado, Lopes Gama alude en *O Carapuceiro* —en el marco de los aspectos que considera favorables de la *macaqueação*— a la apropiación deficiente de la cultura europea por parte de los brasileños, específicamente a la mala copia de las instituciones:

> Como os ingleses e franceses têm a aliás muito saudável instituição do júri, nós também quisemos ter júri da mesma forma e com a mesma generalidade. Se havíamos de o ir estabelecendo pouco e pouco pelas cidades principais do litoral, nada disto. Criou-se logo por toda a parte sem se atender à falta de instrução, à incapacidade da maior parte da gente desses sertões para dar o devido andamento a essa instituição.[242]

En consecuencia, para el narrador, debido a la carencia de una instrucción suficiente o bien a la ignorancia, existe una modernidad o europeización inacabada en Brasil. La imitación o *macaqueação* es incompleta, parcial, nunca es total. Si bien la palabra *macaquear* contiene connotaciones muy negativas, a partir de Lopes Gama se puede entender esta forma de imitación como un camino hacia la emancipación y madurez del país, es decir, como *macaqueação* para la *Mündigkeit*. Así, la *macaqueação* constituiría un modo de apropiación de lo ajeno y, por tanto, un aspecto de la *Mündigkeit* brasileña. En el fondo Lopes Gama propone en *O Carapuceiro* una *Mündigkeit* parcialmente europeizante para el —a sus ojos— «bárbaro» Brasil decimonónico.

En relación con el funcionamiento de la justicia y con el tratamiento dado a quienes vulneran las reglas de convivencia, el narrador opone países «civilizados» —que para él constituyen un modelo— a Brasil, al cual es preciso «desbarbarizar»:

> Em todas as nações cultas a fragilidade, a miséria e má fortuna encontram arrimo, piedade e proteção; mas o assassino, o malvado é tido na conta de inimigo público, e como tal não encontra gasalhado, antes é perseguido por todos. Entre nós pelo contrário o ser perverso e assassino é um título de recomendação e patrocínio para muita gente poderosa! Muito nos parecemos com a França, Inglaterra e Estados Unidos![243]

Enseguida, en el contexto de las naciones que para Lopes Gama representan un ideal de progreso, Francia es considerada centro de la política y cultura europeas:

> A França, uma das mais antigas nações da Europa, a França, foco da civilização e das luzes, a França, onde se não conhece a horrível distinção, a incomensurável distância de senhor e escravo, a França, cuja população é toda homogênea, criou guardas nacionais. *Ergo* cá os nossos macaquinhos também as devem ter tais e quais. E quantos negócios nossos são decididos a trouxe-mouxe só por arremedo à Inglaterra e à França![244]

Lopes Gama destaca que Francia (refiriéndose a su territorio metropolitano) no posee esclavos debido a constituir el centro de la civilización europea, por lo que a sus ojos la esclavitud en Brasil representa subdesarrollo, «barbarie»

242 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 340.
243 Ibid., p. 341.
244 Ibid., pp. 341–342.

y *Unmündigkeit*. Resulta esencial la desaprobación explícita de la esclavitud por parte del narrador, pues al considerar que en el país galo la población es homogénea (si bien no precisa en qué sentido, parece referirse a libre de jerarquías sociales drásticas), entiende el sometimiento humano mediante esta institución como un verdadero obstáculo para el progreso. Por otro lado, pese a que reconoce a Francia como modelo en cuestiones sociales (sin hacer referencia a las colonias de este país ni a la independencia de Haití ocurrida en 1804), critica la mala copia que de ella realizan los brasileños («nossos macaquinhos»), es decir, alude a la incompletitud esencial de la *macaqueação*. Sin embargo, aunque Lopes Gama elabora una fuerte crítica al eurocentrismo, él mismo incurre en galocentrismo, o por lo menos francofilia.

Otro de los temas al que con frecuencia recurre el narrador de *O Carapuceiro* es el de las modas (esencial de la prensa espectatorial de Europa), las que desde su punto de vista representan lo peor de la apropiación brasileña de la cultura europea: «No artigo usos e modas é que mais notável se faz a nossa mania de macaquear».[245] Principalmente cuestiona los problemas de adaptación de las modas extranjeras, tal como el baile del galope, que si bien es apto en países helados como Francia o Inglaterra, no lo es en tierras brasileñas,[246] o la forma de vestir de hombres y mujeres,[247] tópico al cual el autor ha dedicado otros números del periódico.

Tras explicar los padecimientos a los que se someten los jóvenes elegantes al arreglarse el cabello a la moda, introduce su discurso en defensa de la religión (la cual puede civilizar a Brasil) oponiéndolo a su visión crítica de las modas venidas de Francia:

> Mas tudo se sofre com resignação, e paciência, porque assim se afeitam os peralvilhos de Paris. E note-se que um destes buginicos, que agüenta de cara alegre tão grande penitência, não pode estar de joelhos na igreja nem cinco minutos, porque é muito delicado e tem pernas de alfenim![248]

La posición de Lopes Gama ante Francia es ambivalente: este país, por un lado, sirve de ejemplo a Brasil en cuanto carece de esclavitud (en su territorio europeo, pues silencia su condición colonialista) y, por tanto, constituye un modelo para conseguir la igualdad social a la que él pareciera aspirar, mientras, por otro lado, aporta con las modas que ocasionan desastres y refuerzan la «barbarie» brasileña.

245 Ibid., p. 342.
246 Ibid.
247 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 342–343.
248 Ibid., p. 344.

Para el narrador de *O Carapuceiro* la iglesia (y en general la religión) representa una posibilidad central de civilización para Brasil (permitirá orientar el país en dirección a sus naciones modelo), que, sin embargo, no es valorada en tal sentido por los brasileños, hacia los cuales emplea un lenguaje sumamente despectivo («nossos micos»):

> Há na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos muito belas instituições, usos excelentes, práticas admiráveis, costumes dignos de louvor, mas cá os nossos micos não estão para os imitar nesta parte. Nesses países os templos, *v. g.*, são lugares onde todos se apresentam com suma seriedade, com respeito sumo. Entre nós pelo contrário as nossas igrejas parece que são sítio os mais azados para o sussurro, para a conversação e para o mais despejado namoro, principalmente nas noites de novenas. Nestas há muitas vezes sacramento exposto: apinhoa-se a igreja de madamas e dos tais jovens; e estes, dando as costas para o altar, desprezam completamente o culto do santo dos santos para adorar as meninas, muitas das quais não deixam de aceitar as fervorosas preces desses devotos. Ferve o namorico de toda a parte, reciprocam-se os requebros deles e delas, ninguém se entende com o murmurinho, a casa do Senhor é talvez menos respeitada que o mais profano teatro! Muito nos parecemos com os ingleses, franceses e americanos! Somos tais e quais pelas costas.[249]

El narrador escenifica con sorna y rabia la falta de respeto de los jóvenes hacia la iglesia, quienes en vez de usarla como lugar de devoción la han transformado en centro de sus cortejos, conducta que para Lopes Gama constituye no solo una forma de sacrilegio o profanación, sino una manifestación de retraso cultural y social. Nuevamente señala que en Brasil no se imitan los aspectos positivos de los países que considera modelos de evolución social, es decir, en el contexto de sus reflexiones en torno a la mala (o incompleta) *macaqueação* plantea que la imitación ha sido selectiva y errada, ya que se ha restringido a aspectos que han reforzado el retraso de Brasil y que en nada han contribuido a superar su *Unmündigkeit*.

A continuación Lopes Gama formula explícitamente en una suerte de declaración de objetivos de *O Carapuceiro*, y en concordancia con las metas de los periódicos moralistas —aparte de polemizar con lectores cuyos nombres no menciona—, las funciones y tareas de intervención social de su obra:

> Finalmente ninguém dirá com justiça que o *Carapuceiro* calunia. O *Carapuceiro*, pelo contrário, ainda não diz metade do que vai por aí. Mas o *Carapuceiro*, sem se importar com a zanga que lhe têm os franchinotes e peralvilhos e rindo das pragas que lhe rogam certas meninas do bom-tom e todas as preciosas ridículas, só deseja ver emendados os defeitos do seu país. Diz verdades muitas vezes duras, magoa-se de que os brasileiros queiram ser

249 Ibid., pp. 344–345.

> ridículos macacos. Mas, increpando os vícios, respeita, como deve e prometeu, as pessoas; e assim vai prosseguindo em sua tarefa. [. . .]
>
> O *Carapuceiro* não é da natureza do ouro, que a todos agrada, e mais sendo um periódico que se dirige a corrigir os vícios ridículos. Muitos se vêem aqui retratados, zangam-se. E como não têm outro meio decoroso de desbravar a sua ira, dizem que o *Carapuceiro* é imoral [. . .].[250]

Lopes Gama, además de persistir en su condena a la mala copia, deja claro que su actividad como publicista apunta a reparar los defectos de Brasil, es decir, entiende su labor en cuanto agente civilizador. Así, *O Carapuceiro* busca contribuir a la madurez y al progreso del país, razón por la cual puede ser considerado como prensa para la *Mündigkeit*. En este sentido, cabe agregar que mediante su argumentación relativa a que su tarea consiste en corregir los vicios de Brasil, el narrador pareciera indirectamente justificar el traslado intertextual (hoy en día punible con el nombre de plagio) que Lopes Gama efectúa de pasajes del *spectator* inglés al contexto brasileño en aras de la civilización.

Asimismo es importante destacar que en este texto Lopes Gama autodefine su labor como satírico y, por lo tanto, *O Carapuceiro* puede ser comprendido como sátira brasileña decimonónica:

> A sátira tem suas regras, que esses catões censurinos nunca leram; e como a sátira legítima só deve recair sobre os vícios ridículos, *v. g.* sobre as modas, o namoro, a peralvilhice etc. etc., todo o seu merecimento está em os pintar com as cores mais vivas e naturalidade possível.[251]

De esta manera, el autor funcionaliza estéticamente la sátira como recurso capaz de contribuir a erradicar los males de Brasil y a sacarlo del subdesarrollo.

Otra de las reflexiones importantes en torno al retraso brasileño se encuentra contenida en el texto «A má-criação» (número 4, 21 de febrero de 1840):

> É este um dois principais males do nosso Brasil. Nós infelizmente nascidos no meio de escravos africanos somos pela maior parte e quase inevitavelmente malcriados. As brutais maneiras, as grosserias, os vícios dessa raça infeliz insensivelmente se têm inoculado no nosso povo, e eis o germe da nossa tão geral imoralidade.[252]

La cultura africana representa el origen de la mala educación en Brasil y esta a su vez sirve de base a la inmoralidad, instancias que para el narrador constituyen los lastres fundamentales que impiden el avance de la sociedad brasileña hacia el progreso. Asimismo la visión de Lopes Gama de la esclavitud es matizada y

250 Ibid., pp. 345–346.
251 Ibid., pp. 347–348.
252 Ibid., p. 349.

ambivalente: por un lado, la reprueba[253] y acentúa la laboriosidad de los africanos como un signo esencialmente positivo (que, sin embargo, posibilita la flojera de los brasileños blancos) y, por otro lado, es evidente en la cita un pensamiento racista hacia estos al punto de denominarlos «raça infeliz».

No obstante, tras este mal balance el narrador indica de inmediato que la religión debe restaurar la moralidad de la nación y reconstruirla:

> Em outros tempos havia entre nós um elemento que corrigia o mal até certo ponto, e este elemento era o temor de Deus, era a religião em suma. Logo porém que as doutrinas dos filosofantes, transpondo o Atlântico, se difundiram por todas as classes da sociedade, logo que essa filha do céu tornou-se objeto de desprezo e foi arremessada à ínfima plebe, como simples embuste para iludir aos idiotas, os nossos defeitos e vícios não tiveram mais barreiras.[254]

Los problemas de Brasil serían, además de las modas provenientes de Francia y de la cultura africana que aporta la inmoralidad, el rechazo a la religión así como la presencia de la filosofía ilustrada europea (especialmente francesa) en América. En general, las críticas del narrador buscan revertir estos males y contribuir a la construcción de la nación brasileña sobre la base de la reintegración de valores cristianos, los cuales conducirán a Brasil al progreso y permitirán fundar una nueva forma de convivencia.

Por otro lado, Lopes Gama presenta casos de niños y jóvenes que se burlan de sus padres o les responden de mala manera y cuya conducta estos a su vez no corrigen, sino más bien justifican «porque o jovem é espertinho e de grandes esperanças»,[255] o la joven posee «grande aptidão para filósofa»,[256] o bien «[e]sta menina tem força de gênio, é de muitos sentimentos».[257] Sin embargo, para el narrador tales actitudes corresponden simplemente a un «espírito de insubordinação»[258] y a «má-criação».[259] Enseguida precisa y reafirma la necesidad de educar en Brasil, requisito que estima indispensable para revertir los males: «Em verdade a maior parte da gente, a quem se pretende desculpar com a força do gênio, não é senão gente malcriada, porque uma educação vigilante e bem entendida sabe temperar, adoçar e até mudar o temperamento».[260]

253 Ibid., p. 348.
254 Ibid., pp. 349–350.
255 Ibid., p. 350.
256 Ibid., p. 351.
257 Ibid., p. 352.
258 Ibid., p. 351.
259 Ibid., p. 352.
260 Ibid.

Pallares-Burke indica que el tratamiento de la situación de las mujeres por parte de Lopes Gama en su periódico se relaciona con la necesidad de transformar la sociedad, propósito para el cual la educación dada a las niñas resulta capital dentro de las reformas.[261] En este sentido, la autora afirma:

> Considerando-se que o verdadeiro objetivo da educação é o da preparação consciente de meninos e meninas para seu compromisso com os deveres sociais e religiosos, a educação das meninas deveria ser precipuamente voltada ao ensino das «virtudes domésticas» da cozinha e da costura, acompanhadas da doutrina cristã. [. . .] Na prática, isso significava ensinar às meninas que a beleza e a juventude não deveriam ser seus atributos mais valorizados, e que a «beleza interior» e as prendas domésticas são suas verdadeiras e duradouras virtudes. Significava, ainda, reconhecer que a esfera doméstica é o verdadeiro reino da mulher e que a meiguice e a modéstia, e não a ousadia e a presunção, são os meios pelos quais ela pode exercer um poder que superficialmente parece não ter.[262]

Esta situación conllevaría una reforma de las costumbres y de la vida social: desaparecería el desprecio al trabajo (que los brasileños consideran propio de esclavos) y las madres brasileñas (no las esclavas con las cuales los niños aprenden inmoralidad, malas costumbres, supersticiones y un portugués deficiente) educarían a la juventud.[263]

Lopes Gama a continuación señala que las conductas de los jóvenes malcriados y alejados de la religión se reproducen y refuerzan a escala social cuando estos de adultos se casan entre sí e inculcan la mala educación a sus hijos, cuyas nefastas consecuencias a largo plazo conllevan la destrucción social. Así, indica que a medida que los preceptos evangélicos cayeron en desprecio, el amor propio y las pasiones ganaron terreno. El perdón de las injurias se estimaba como desvergüenza y debilidad y no como virtud; los padres enseñaban a sus hijos que la venganza es un sentimiento noble y caballero y que no es hombre de honor quien libera de las faltas a su prójimo y menos aún quien perdona las ofensas del enemigo, sino más bien quien le consagra odio, le persigue y desea el mal y hasta la muerte. De aquí provienen los asesinos y los malvados, quienes no conocen otra ley que su voluntad ni otro código que sus pasiones, y que con la ayuda de sicarios golpean, hieren y matan a quien quieren, porque para ellos la venganza es un placer; todo lo cual no proviene sino de la mala educación.[264]

Para el autor, pues, la causa esencial de los asesinatos y en general de los diferentes desastres que ocurren en Brasil radica en la falta de religión y en la

261 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro, p. 137.
262 Ibid., p. 141.
263 Ibid., pp. 141–142.
264 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 353–354.

presencia de la cultura africana. En esta dirección especifica que su misión como brasileño ilustrado consiste en contribuir a hacer progresar moralmente su país sobre la base de la religión y la ilustración:

> Sou brasileiro nato, e ninguém me terá por suspeito, quando assim descrevo os males da minha pátria, males que tão entranhavelmente desejo ver corrigidos e emendados. Mas quando observo a preponderância, que entre nós têm adquirido os vícios, quando vejo encumeados, ocupando cargos eminentes, cheios de honras e prestígios a ladrões soleníssimos, a assassinos, a homens saturados de crimes horrorosos, ao mesmo passo que vivem no escuro e deslembrados cidadãos honestos e virtuosos, porque desconhecem a tática da adulação, da impostura e da intriga, quase que desespero do melhoramento moral do Brasil.[265]

Lopes Gama desea transformar Brasil en una nación civilizada (sin retraso cultural, paganismo ni criminalidad) y en este contexto destaca la importancia de la religión y el rol crucial que para este fin puede desempeñar aportando al mejoramiento moral. En consecuencia, la religión es capaz de proporcionar bases para el progreso, ya que los valores cristianos conformarían los cimientos de la *Mündigkeit* del Brasil decimonónico:

> Em outras nações, onde há religião, onde há verdadeira civilização, onde a moral não existe só nos livros e nas gazetas, o homicida profissional, o malfeitor, o facinoroso são tidos na conta de inimigos públicos, e como tais perseguidos por todos os cidadãos honestos, por toda a gente que tem que perder. Entre nós pelo contrário o desordeiro, o faquista etc. encontram padrinhos a cada canto, e o mesmo é cobrar fama de valentão e assassino, que ser respeitado e servido enquanto pretende! [. . .] Finalmente a grande tática do nosso Brasil está em o sujeito fazer-se temido por assassino: cobrada esta fama, todas as coisas lhe correm à medida de seus desejos, e torna-se uma das notabilidades do país.[266]

Para Lopes Gama el hecho de que en el Brasil decimonónico el transgresor de las normas de convivencia posea un papel preponderante representa un claro indicio del estado de retraso y de la degradación de esta sociedad, ante cuya situación es preciso intervenir mediante los valores del cristianismo. Al finalizar el número, refiriéndose a lo que se debe entender por buena educación, opone a través de un tono cargado de sorna las modas que practican los jóvenes brasileños —cuya mala educación también se manifiesta en falta de respeto hacia la iglesia, donde van a cortejar damas y no a guardar la compostura debida a un templo— a los principios morales del cristianismo:

---

265 Ibid., p. 354.
266 Ibid., p. 355.

> Finalmente se a boa educação da mocidade consiste em esta trazer uma enorme gadelha a uma banda, barbas e bigodes de mouro, casaquinhas em miniatura, meias alcatifadas, charuto inextinguível na boca, em saber de cor e salteadas todas as quadrilhas, em dançar o galope, o xote, o trote, a valsa francesa etc., em passear, comer, beber, namorar, bravatear etc. etc., os nossos jovens vão maravilhosamente a respeito de educação. Mas se esta consiste principalmente nos bons princípios e prática da religião e da moral, no temor e amor de Deus em suma, muito mal criados vão, com poucas e honrosas exceções, os jovens do nosso tempo.[267]

La buena educación reside en principios basados en la moral cristiana y en aceptar una relación ambigua con una divinidad a la cual simultáneamente hay que amar y temer. Al igual que en los *spectators* europeos y a diferencia de la prensa hispanoamericana del siglo XIX, la moralización constituye en *O Carapuceiro* el principal aporte que la religión puede realizar a la sociedad. Por lo demás, en el pensamiento de Lopes Gama sobre la mala educación que asola el Brasil decimonónico también se encuentra operando una reflexión crítica acerca de la herencia africana en su país: la esclavitud es un sistema anticristiano por condenar a seres humanos a ser siervos de otros y a sufrir tratos degradantes, los brasileños heredaron malas prácticas de los africanos (paganismo, inmoralidad, mala educación, entre otros) y los esclavos fomentaron que los brasileños blancos no trabajen y, por tanto, que sean flojos.

En el texto «A boa educação» (número 40, 17 de agosto de 1842) el narrador presenta su propuesta de proyecto de nación. La educación es la ilustración que hay que divulgar en el pueblo para transformarlo en nación. Así, en primer lugar el narrador se refiere al potencial que poseen los niños: señala que si se los educa honestamente, habrá sin duda hombres honestos; que si se los instruyen bien, en pocos años habrá magistrados bien constituidos; que es preciso tomarlos en cuenta cuando crecen porque incluso en silencio piden que les cedan el lugar y la patria para administrarla; en fin, que si una mitad del género humano educase a la otra, el mundo entero sería aquello que lo hace ser la educación.[268]

Por lo tanto, la finalidad de una educación bien constituida radica en la formación de hombres honestos que se comprometan en beneficio del colectivo. Asimismo el narrador, tras referirse al poder que la educación es capaz de ejercer sobre el hombre y sobre el destino de los países, recurre a la autoridad de Immanuel Kant con el fin de proponer un concepto educativo para Brasil según el modelo del filósofo prusiano, para quien —como fue indicado— la Ilustración consistía en la salida del hombre de su propia *Unmündigkeit*:

267 Ibid., pp. 356–357.
268 Ibid., p. 411.

> É muito forte sem dúvida e ao mesmo tempo gloriosíssima a autoridade da educação sobre os homens. E daqui é que nos ânimos de tantos se levanta uma destemperada cobiça de serem legisladores; daqui é que em todos os países pululam métodos e reformas não menos no comércio que nas letras, havendo tantos que anelem ser diretores não só das rendas do país, como das idéias privadas e pensamentos ocultos dos literatos. E é de notar que hoje os métodos de estudar são os mais expostos à novidade e à variedade. Mas a este respeito disse o profundo Kant que não conhecia outro bom método de estudos para um Estado, senão escolher bons mestres e deixá-los ensinar a seu modo.[269]

El narrador de *O Carapuceiro*, además de citar filósofos europeos en cuanto referencias más serias —en América pareciera no haberlos para él—, insiste en que la función de la educación consiste en la formación de ciudadanos honrados:

> Seja o que for, concedo que a boa educação serve maravilhosamente para infundir a probidade logo desde os tenros anos. Mas o que me parece é que se não atende bastantemente a este ponto; e que de fato não se ensina bastante probidade aos moços. E assim o pensava o grande Pascal, quando dizia em seus pensamentos: «O que menos se ensina, que qualquer outra disciplina e ofício, é a ciência de ser homem de bem, a qual tem aliás não pequena extensão. Todos se jactam de saber mais aquilo que menos esperam conseguir, que é a honestidade». Educação para fazer um homem de bem é aquela do camponês singelo, franco e sofredor, que com o exemplo ensina aos filhinhos o trabalho das lavouras e o penso dos animais agrários, deixando-lhes em legado e herança o amor à vida laboriosa, desse pai honrado em suma, que não leva à boca o pão sem que primeiro rogue ao céu abençoe a sua pobre mesa.[270]

El planteamiento de Lopes Gama relativo a educar para hacer hombres de bien y de honor implica que la honradez, la laboriosidad y la práctica del cristianismo constituyen aspectos esenciales de su concepto de *Mündigkeit* para el Brasil decimonónico. La educación con el propósito de crear ciudadanos conscientes de la colectividad y respetuosos frente a sus normas de convivencia es *Erziehung zur Mündigkeit*. Las clases desfavorecidas de la sociedad brasileña representadas a través de los oficios del campesino, del artista y del comerciante[271] son expuestas por el narrador como el segmento social en el que con mayor probabilidad pueden ocurrir las transformaciones. Por consiguiente, Lopes Gama considera la educación como el único medio capaz de convertir a los salvajes de Brasil en hombres de bien, es decir, sirve al fin de sacar a los brasileños de su retraso y subdesarrollo e indicarles el camino hacia la *Mündigkeit*. Así, según estas reflexiones el objetivo último de la educación radica en formar hombres de bien, maduros y libres.

269 Ibid., pp. 412–413.
270 Ibid., pp. 413–414.
271 Ibid., pp. 414–415.

El narrador, además de haber afirmado que en Brasil no se enseña la probidad debida a los jóvenes, hace referencia —en forma muy clasista— a lo perjudicial que resulta el modo de vida de las clases altas de los *sobrados* que dejan sin el cuidado correspondiente a sus hijos, quienes por ello se entregan a las malas compañías de la servidumbre:

> Examinemos o geral, e vejamos o sistema ordinário, em vigor do qual se pretende educar meninos, que saiam homens de bem. Em que desamparo se não deixam quer meninos quer meninas em muitas casas de gente do grande tom! Os passatempos noturnos, o sono diurno e a distração de todas as horas não lhe permite podê-los ter debaixo das vistas. As portas de tais casas não se fecham ordinariamente, senão quando a aurora abre as do dia, e então o leito sucede à companhia, ao baile e ao teatro. Os filhos, entretanto, avezados a perder o sono da noite, derramam-se pelos corredores e pátios a conversar com lacaios, com criadas etc. E deixo ao critério das pessoas sensatas o ajuizar que males podem daqui originar-se à mocidade.[272]

En el texto «A boa educação» destaca la intención del narrador de contribuir a educar a la sociedad brasileña para la madurez a través del fomento de valores tales como la laboriosidad, la religiosidad y la integridad. En este sentido, *O Carapuceiro* en cuanto periódico moralista puede ser considerado como prensa para la *Mündigkeit*, que no en último lugar trabaja temas identitarios brasileños que en el siglo XX en el contexto del modernismo y la antropofagia serán retomados y reprocesados por Mário de Andrade en la novela *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*.[273]

Otro discurso importante relativo a las particularidades de la cultura brasileña es «A linguagem bordalenga de muita gente» (número 58, 19 de octubre de 1842), que hace referencia de manera sumamente despectiva al portugués de Brasil:

> É verdadeiramente lastimosa a linguagem ou gerigonça luso-africana de muita gente nossa, e não só do mençalho, como até de hierarquia elevada. Já não tratarei da prosódia ou acentuação da voz, pela qual estendem tudo que deve ser breve, e formam desta arte uma linguagem tão morosa que enfastia e quase dá sono. Vemos muitas vezes uma menina galante, viva e espirituosa. Mas em falando é uma miséria; e o mais é que, se alguém lhe diz que se corrija de falar tão descansada e preguiçosamente, arrebita o nariz, chofra-se e responde desdenhosa: «Eu nasci no Brasil, e não sei falar língua de marinheiro». E que tal o descarte? Se no Brasil o que se fala é a língua portuguesa, segue-se necessariamente que com os portugueses ilustrados e polidos é que devemos aprender a falar, e não com tia Rosa e mãe Benta etc. etc.[274]

---

272 Ibid., pp. 417–418.
273 Mário de Andrade: *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*.
274 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 421–422.

El texto escenifica, por un lado, un desprecio absoluto hacia el portugués hablado en Brasil, al que el narrador tacha de «bordalenga» («grosero») y de «gerigonça luso-africana» —expresión a través de la cual condena no solo la presencia africana en la cultura brasileña, sino en el fondo la hibridez esencial de esta— y, por otro lado, al tomar como modelo para Brasil el portugués europeo manifiesta una conciencia eurocéntrica y colonizada.

Inmediatamente Lopes Gama se refiere a personas que pese a lo encantadoras y elegantes (es decir, de *bom-tom*), usan un portugués incorrecto:

> Dona Mariquinhas é bela, veste-se com gosto, apresenta-se nos bailes com garbo e airosidade; dança bem as sempiternas quadrilhas, toca seu piano e canta agradavelmente. Mas quando fala, diz pra mode quê? em vez de por amor de quê? Diz cadê ele? em vez de que é dele? Diz vigie em lugar de veja. Diz oreia, veiaco, cuié, muié em vez de orelha, velhaco, colher, mulher etc.[275]

El narrador alude en el fondo a singularidades de la variedad brasileña del portugués que considera erradas respecto a la norma peninsular y a la lengua escrita, y a continuación no vacila en achacar tales supuestos yerros idiomáticos al chivo expiatorio de la cultura africana:

> Que coisa mais geral entre nós do que os vocábulos *bunda*, *caxerenguengue*, *quicé*, e outros muitos de origem africana? Por esses matos, bem poucas pessoas fazem uso do verbo *ver* ou *olhar*; tudo é espiar. Espiou para ele, espie isto, espie aquilo. Muitos declaram guerra aos *r* finais, e dizem sempre mandá, buscá, comê, dormi, singulá etc. etc. De protetor dizem em regra protetora, de morador, moradora, de sabedor, sabedora: mas de senhor formam *senhora* com *o* bem aberto. Quase todos os *e* são reduzidos a *i*, e assim dizem mi deixe, mi espere, ti faço, ti quero, minino; e o *lh* quase soa como *l* simplesmente na boca de muitos, que ainda assim não o proscrevem de todo. Por isso dizem muler, coler, ficou-le, pegou-le, le pedio em vez de mulher, colher, ficou-lhe, pegou-lhe, lhe pediu.
>
> Estes e outros vícios procedem de muitas causas, sendo a principal sem dúvida o trato familiar com pretos africanos, que são por via de regra os nossos primeiros mestres. Depois disto o abandono, antes desprezo, em que temos a língua vernácula, contentando-nos de a falar segundo aprendemos de nossas amas, quase sempre escravas etc. etc.[276]

Los esclavos africanos destrozaron la moral de Brasil (oponiéndola al cristianismo), pero también su idioma (en relación con el portugués europeo). En este sentido, y respecto a la crítica de Lopes Gama de que tanto las clases bajas como las altas de Brasil hablan mal portugués, Freyre comenta: «o padre-mestre era quase um purista, desejando uma língua de casa-grande ou de sobrado que não

275 Ibid., p. 422. – Freyre indica que esta Dona Mariquinhas simboliza a toda una clase. Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 137.
276 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 422–423.

tivesse mancha de fala de negro. Que não se deixasse salpicar pelo sujo das senzalas nem pela lama preta dos mucambos. Que fosse a mesma de Portugal».[277] La actitud del narrador de *O Carapuceiro* ante la cultura africana es —como se ha dicho— matizada, pues si bien está totalmente en contra de la esclavitud, considera que los africanos han causado daños esenciales a la cultura brasileña.

En general, el narrador, aparte de expresar un total rechazo al portugués popular brasileño, destaca que las incorrecciones propias de este (barbarismos, solecismos) provienen de la ignorancia del idioma así como del trato con esclavos y clases populares («gente grosseira») por parte de los niños.[278] De igual modo, utiliza estrategias retóricas de *captatio benevolentiae* con el fin de imponer su visión acerca de la necesidad no solo de evitar que estos últimos se expongan al portugués de los africanos y sus descendientes, sino igualmente de aprender la lengua estándar con gente culta o europea: «O que cumpre fazer a meu ver, a este respeito, é curar de que os meninos não ouçam falar senão a pessoas limadas e corretas, pois destarte avezar-se-ão a uma linguagem certa sem que todavia saibam dar a razão dos vocábulos e suas relações».[279]

Para Lopes Gama la buena educación constituye el medio para construir una nación y una convivencia civilizadas, concepción dentro de la cual resulta fundamental hablar bien el propio idioma y que los padres se preocupen de inculcarlo a sus hijos. Sin embargo, el problema reside en que debido a la esencial *macaqueação* de la sociedad brasileña no únicamente los *gamenhos* (cuyos padres han orientado sus intereses hacia lo extranjero, especialmente Francia) usan mal el idioma vernáculo de Brasil, sino también la gente culta se expresa mal y mezcla el portugués con lenguas extranjeras:[280]

> É para admirar o desvelo que merece a muitos pais que os filhos aprendam línguas estrangeiras, que aprendam danças e instrumentos, e o nenhum cuidado que empregam para que eles saibam o seu próprio idioma, estudo aliás tão preciso e indispensável! Quanto não é feio, e até nauseoso, ver um jovem com barbas de profeta, e tão pintalegrete, como o mais afiado *petit maître* de Paris, e ouvi-lo pronunciar: estou com muito calou, meu cavalo carregadou, esquipadou, boi decedou, o mestre purgadou etc. etc.
>
> Bem sei que em toda a parte a gente baixa comete barbarismos e solecismos, e por isso nem eu os estranho nela. Mas é insuportável o falarem errada e grosseiramente pessoas de ordem superior e que pertencem à classe grada da sociedade. Os galicismos principalmente têm vergonhosamente deturpado a formosíssima e riquíssima língua portuguesa.[281]

---

277 Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*, vol. 1, p. 137.
278 [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, pp. 423–424.
279 Ibid., p. 424.
280 Ibid., p. 425.
281 Ibid., pp. 425–426.

De esta manera, el narrador de *O Carapuceiro* achaca tanto a las clases bajas como a las altas de Brasil haber contribuido a la incorrección del portugués: mientras las primeras cometen (y difunden) barbarismos y solecismos, las segundas, más proclives a las modas, han integrado en exceso galicismos. Por lo tanto, Lopes Gama describe críticamente —considerando los aspectos idiomáticos y los relativos a la religiosidad popular y a las modas— una tensión existente entre la cultura africana y la francesa en la constitución de la identidad de Brasil.

Asimismo el narrador expresa que no se opone a los extranjerismos siempre y cuando estos sean indispensables y se les otorgue un cuño nacional,[282] y presenta un discurso contra las traducciones de novelas que según él han contribuido a agravar la situación del portugués en Brasil.[283]

En general la crítica de Lopes Gama es lapidaria contra quienes hablan mal el portugués, especialmente cuando estos ejercen cargos públicos: «Que miséria, que vergonha não é ser deputado, chamar-se orador um tatambinha, que fala quase como pai Mateus ou mãe Rosária! Ou exprimir-se em um sarrabulho galo-luso, que se não sabe o que é!».[284]

Enseguida, tras haber identificado las causas del mal uso del portugués en Brasil, el narrador plantea soluciones para revertir esta situación. En primer lugar, destaca no solo aprender a usar apropiadamente el idioma, sino con estilo (y en lo posible literario):

> Mas que distância não vai de falar ou escrever corretamente a falar e escrever bem! A índole, o gênio, as belezas, a força, os idiotismos de qualquer língua não vêm, nem é possível aprender nas suas respectivas gramáticas. Todas essas coisas só as ensina a eloqüência nacional, a freqüente lição dos clássicos com a devida crítica, e a comunicação com literatos, que falem bem.[285]

Y en segundo lugar propone imitar (*macaquear*) a países europeos en cuanto al cuidado que estos brindan a sus idiomas:

> Os franceses, os ingleses, os italianos, os alemães de certa ordem todos estudam muito cuidadosamente a sua língua até em aulas públicas, para isso estabelecidas. E nós, que tudo queremos arremedar do estrangeiro, por que não os imitaremos em objeto de tanta utilidade?[286]

282 Ibid., p. 426.
283 Ibid., pp. 427–428.
284 Ibid., p. 429.
285 Ibid., p. 428.
286 Ibid., p. 429.

De este modo, queda claro que *O Carapuceiro* no está en contra de todas las imitaciones, pues acepta sin reparos las positivas que sean en provecho colectivo. Por lo tanto, la *macaqueação* a la que hace referencia de manera crítica contiene esencialmente potencialidades, y a este respecto el propio Lopes Gama es coherente con sus postulados, ya que su imitación de los espectadores europeos con la finalidad de producir textos que logren lo que aquellos han conseguido en Inglaterra es en claro beneficio de la sociedad brasileña.

De acuerdo con Lopes Gama, para construir una nación se necesita en términos lingüísticos conocer bien el propio idioma y cuidarlo (*Sprachpflege*) de africanismos, indigenismos, idiotismos, solecismos, barbarismos así como de galicismos que puedan corromperlo. En este sentido, África y Francia representan en lo esencial un aspecto problemático en cuanto a la herencia y a la moda, correspondientemente, es decir, constituyen los polos opuestos del retraso y del deseo de modernidad. Por otro lado, la expresión del título «linguagem bordalenga» usada para designar el portugués brasileño da cuenta del eurocentrismo ambivalente y del purismo de Lopes Gama, quien, por un lado, condena los galicismos y, por otro, desea que en Brasil se hable como en Portugal.

En términos generales el narrador de *O Carapuceiro* construido por Lopes Gama se estructura como una conciencia crítica que deambulando ficcionalmente por las calles pernambucanas del siglo XIX percibe errores en el modo de convivir de sus compatriotas y que en base a una formación y experiencias culturales más elevadas que las de ellos propone medidas que permitan reformar la convivencia y construir una nación brasileña moderna en conformidad con los preceptos del cristianismo y de un pensamiento ilustrado. A este respecto, cabe volver a señalar que Lopes Gama fue educador y sacerdote, profesiones directamente relacionadas con la vida social y a partir de cuyos puntos de vista efectúa sus críticas a través del narrador *flâneur carapuceiro*.

3.8 ¿Qué *Mündigkeit* para Brasil?

En *O Carapuceiro* se encuentran ciertos aspectos dialógicos con la novela *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Así, el dilema del carácter (y por consiguiente de la *(Un)Mündigkeit*) de Macunaíma, que según Mário de Andrade es síntoma de una cultura nacional,[287] puede ser vinculado con dimensiones ideológicas del

287 Mário de Andrade: Prefácio inédito escrito quando da impressão do livro. En: *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Estabelecimento do texto de Telê Ancona Lopez e Tatiana Longo Figueiredo, Ilustrações de Luiz Zerbini. São Paulo: Ubu Editora [1928] 2017, pp. 214–217, aquí p. 215.

periódico de Lopes Gama, conexiones que permiten pensar en respuestas formuladas en el siglo XX por los modernistas brasileños a problemas planteados por el proyecto de una Ilustración luso-americana[288] vehiculados mediante *O Carapuceiro*, que, a su vez, funcionaliza estéticamente la *(Un)Mündigkeit* del Brasil decimonónico en cuanto critica desvíos de la sociedad brasileña (alejamiento del cristianismo, inclinación excesiva a las modas europeas, lastres provenientes de las culturas africanas) con el fin de encaminarla por la senda del progreso. Algunas de las dimensiones de este diálogo son las siguientes:

- **vagos y flojos:** Mientras el texto decimonónico condena duramente el *vadiismo* por considerarlo el principal mal de Brasil que impide el progreso, la novela poetiza la flojera de su protagonista en cuanto característica de los brasileños a través de la repetición permanente del lema «Ai! que preguiça!» como crítica a la civilización y al progreso.
- **cultura africana y tradiciones populares:** Lopes Gama condena duramente la religiosidad africana y la tradición del *bumba-meu-boi* (la llama «estultice») —crítica que en el fondo traduce su desprecio hacia las culturas populares de origen africano en Brasil—, mientras que Macunaíma se deleita en esta festividad e inserta sin dificultades en la religión de la *macumba* —mediante uno de cuyos rituales se venga del personaje Venceslau Pietro Pietra (quien posee el *muiraquitã* en São Paulo) golpeándolo a distancia—. Por consiguiente, en cuanto Macunaíma reconoce la cultura africana y popular como legítima y parte de su identidad, *O Carapuceiro* estima que los males de Brasil provienen de África y deben ser erradicados en aras del progreso.
- **idioma brasileño**: Mientras Lopes Gama, teniendo como modelo el portugués europeo, estigmatiza la variante hablada en Brasil debido a sus peculiaridades tachándola de «linguagem bordalenga» y «gerigonça luso-africana», Mário de Andrade plantea que los brasileños escriben en una lengua y hablan en otra, señalando así la distancia existente entre el portugués castizo (por cuya integración en Brasil aboga el autor de *O Carapuceiro*) y el portugués oral de São Paulo con el fin de reivindicar como lengua literaria el portugués brasileño. De esta manera, ambos autores reflexionan sobre la singularidad lingüística de Brasil en cuanto expresión identitaria.

---

288 Ilustración *lusa* en cuanto proveniente de los monarcas portugueses y *americana* en cuanto recepción de la europea y formulación de un pensamiento propio por parte de Miguel do Sacramento Lopes Gama, hijo de padre portugués y madre brasileña. No obstante, teniendo en consideración el eurocentrismo y la dura condena de las culturas africanas en *O Carapuceiro*, es imposible suponer en el texto la presencia de un pensamiento de una Ilustración mestiza afroindoeuropea que integre las heterogeneidades culturales del mundo autóctono americano y las de los esclavos.

- **rasgos andróginos:** Es posible pensar en la existencia de una tradición de andróginos brasileños. En el siglo XIX los *gamenhos* son caricaturizados como hombres con rasgos femeninos por Lopes Gama, quien elabora una fuerte crítica de ellos y los designa a través de un vocabulario muy despectivo y matizado. En el contexto del modernismo Macunaíma manifiesta una sexualidad ambigua, pues ostenta rasgos homosexuales al adornarse como dama francesa con la finalidad de seducir al gigante Piaimã y conseguir de este el amuleto.[289] Cabe añadir que más tarde, tras el movimiento *tropicália*, Caetano Veloso publica álbumes denominados *Araçá azul* (1972), en cuyo interior de carátula se especifica: «Um disco para entendidos», y *Bicho* (1977).[290]
- **de la *macaqueação* a la *deglutição*:** Lopes Gama critica la *macaqueação* (imitación de la cultura de países europeos, especialmente de Francia) como una de las características de los brasileños, los que, a diferencia de los ciudadanos de otras naciones, no poseen identidad propia (tal como Macunaíma). Los modernistas brasileños, por su parte, elaboraron mediante la antropofagia una teoría de esta *macaqueação* a través de su reformulación en *deglutição* (precursora a su vez de la «hibridez» de Néstor García Canclini)[291], la que constituye más que una emulación, una apropiación y brasileñización de lo europeo. La novela *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* se sitúa, pues, en una de las premisas señaladas por Oswald de Andrade para el movimiento antropofágico: la deglución.[292] Así, mientras Lopes Gama señala que los brasileños carecen de identidad porque lo imitan todo, Mário de Andrade crea un héroe sin carácter, estableciéndose de este modo una relación entre los conceptos de *macaqueação*, deglución y antropofagia. Por lo demás, Mário de Andrade se apropia del relato etnológico de Theodor Koch-Grünberg (es decir, lo deglute) para la creación de su protagonista mediante el cual alegoriza la identidad brasileña. De esta manera, tanto la actitud del autor de *O Carapuceiro* como la del autor de *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* buscan a partir de la imitación creadora de la cultura europea conseguir una expresión propia.

---

289 Subirats ha indicado incluso, relativo a la identidad sexual del personaje, que «Macunaíma es heterosexual y homosexual, representa un erotismo que es al mismo tiempo incestuoso y sacrílego». Eduardo Subirats: *Mito y literatura*. México D.F.: Siglo XXI 2014, p. 307.

290 «Entendido» y «bicha» designan en portugués informal brasileño a un «homosexual masculino». Véanse las entradas correspondientes en el *Dicionário Priberam* así como en Aurélio Buarque de Holanda Ferreira: *Novo dicionário*, pp. 662 y 254.

291 Néstor García Canclini: *Culturas híbridas*.

292 Oswald de Andrade: Manifesto Antropófago, p. 7.

- **sátira:** En términos poetológicos *O Carapuceiro* se vale de la sátira para fustigar a los *gamenhos* y los males de Brasil provenientes de África y Europa, es decir, para «desbarbarizar» el país, mientras que Mário de Andrade la utiliza en su novela con el fin de criticar el progreso alienante derivado precisamente de esta «desbarbarización» poniendo en escena elementos paródicos a través de la figura del *trickster* amazónico.[293] Así, la *Unmündigkeit* brasileña representada y funcionalizada por el narrador de *O Carapuceiro* en cuanto instancia negativa para el hombre en sociedad es debatida y cuestionada en el siglo XX por los antropófagos mediante el héroe esperpéntico que finalmente adquiere carácter al convertirse en estrella.

Por otro lado, sobre la base de los textos analizados de *O Carapuceiro* y de acuerdo con su configuración ideológica, es posible señalar que modas (*gamenhos*), flojera e inutilidad (*vadiismo*), superstición e ignorancia (*curadores de feitiço*), inmoralidad y «barbarie» (*bumba-meu-boi*, *má-criação*), falta de identidad y eurocentrismo (*macaqueação*, con la salvedad de que el propio Lopes Gama incurre en ella) constituyen lacras que obstaculizan el progreso, la civilización y la modernización de Brasil. En general, la cultura de África aportada por los esclavos y las modas provenientes de Francia conforman la base de la *Unmündigkeit* brasileña. A su vez, la honestidad y el esfuerzo del hombre así como la instrucción y la educación religiosa representan los pilares de un modelo de «desbarbarización», civilización y con ello finalmente de *Mündigkeit* para Brasil (*boa educação*). En este contexto el cristianismo se yergue como el fundamento para la salida del hombre brasileño de su *Unmündigkeit*, es decir, puede ser considerado la luz que lo sacará del oscurantismo de su retraso y subdesarrollo. Únicamente una convivencia basada en la moral cristiana y en el trabajo hará de Brasil un país maduro y emancipado.

Asimismo el pensamiento lopesgameano expresa las dinámicas de una Ilustración brasileña que simultáneamente integra y excluye la diferencia cultural. La relación del narrador *carapuceiro* con los esclavos africanos y con Francia (y Europa) es en general contradictoria: mientras los primeros son trabajadores e inmorales, las segundas aportan modas y poseen cimientos culturales (como filósofos) que pueden contribuir al progreso y a la *Mündigkeit* de Brasil. De esta manera, *O Carapuceiro* al aceptar y rechazar al mismo tiempo estas culturas, escenifica estéticamente una *Mündigkeit* brasileña en lo esencial ambivalente.

293 Subirats afirma que *Macunaíma* y el «Manifesto Antropófago» constituyen una «sátira de la barbarie moderna». Eduardo Subirats: *Mito y literatura*, p. 266.

Sin embargo, a través de la intensificación de los aspectos negativos de los esclavos que se contraponen a la moral cristiana, la visión que predomina en el texto corresponde más bien a un concepto de *Mündigkeit* para Brasil que excluye a la población de origen africano, también hoy discriminada en la sociedad brasileña. En este sentido, la *Mündigkeit* que desea borrar la parte africana y popular de Brasil persigue la conformación de una convivencia brasileña excluyente y *O Carapuceiro*, a su vez, entendido como prensa para la *Mündigkeit* que divulga entre sus receptores imaginarios religiosos profundamente segregantes y racistas, se constituye también, pues, como prensa para la exclusión. Así, la propuesta de transformación de la convivencia inmoral en una de corte moral contenida en este texto de críticas de costumbres ocurre a nivel de tachamiento de la diferencia cultural a partir de los principios proporcionados por la religión católica y por una ideología eurocéntrica en ocasiones difusa. De esta manera, un rasgo fundamental de la Ilustración brasileña funcionalizado en *O Carapuceiro* es la exclusión de la alteridad cultural, la que es considerada por su autor como nociva y peligrosa para una convivencia madura y para el progreso de las naciones americanas.

El periódico de Lopes Gama poetiza y divulga un concepto de *Mündigkeit* ambivalente y excluyente para la constitución de la nación brasileña. Uno de sus principales recursos estilísticos y estéticos es —como se ha dicho— la sátira, a través de la cual la formulación de la exclusión resulta menos evidente debido a lo irrisorio. El narrador de *O Carapuceiro* al condenar los lastres sociales en aras del progreso de Brasil mediante la sátira, la funcionaliza para la *Mündigkeit* y correspondientemente para las convivencias excluyentes.

Lopes Gama no solo critica los lastres relacionados con el retraso y la modernidad errada del Brasil decimonónico, sino también propone un concepto de *Mündigkeit* para este país alcanzable a través del cristianismo y la razón. Además, considerando que dicha *Mündigkeit* opera en *O Carapuceiro* como instancia de progreso esencialmente segregante en términos étnicos, sociales y culturales, de igual modo que en los periódicos literarios contemporáneos del contexto hispanoamericano, es posible concebir la exclusión como rasgo constitutivo de la Ilustración americana que se visibiliza en su prensa controlada por élites criollas locales que la instrumentalizan en beneficio de sus propios intereses de conformación de naciones.

4 Prensa para el reconocimiento

Prensa para el reconocimiento del Otro en la Nueva España: *El Pensador Mexicano* (1812–1814) de José Joaquín Fernández de Lizardi

4.1 Reconocimiento, convivialidad, restitución y liberación

Axel Honneth en *Kampf um Anerkennung* plantea el argumento central de la dependencia constitutiva del ser humano de la experiencia del reconocimiento.[1] Indica que el concepto de «lucha por el reconocimiento» se encuentra *in nuce* en la *Jenaer Realphilosophie* (1805–1806) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien, sin embargo, no utilizó su potencialidad teórica. Honneth señala que según Hegel la formación de la identidad del hombre exige la experiencia del reconocimiento intersubjetivo y que la reproducción de la vida social se realiza bajo el imperativo del reconocimiento recíproco:[2] «Insofern ist der gattungsgeschichtliche Prozeß der Individuierung an die Voraussetzung einer gleichzeitigen Erweiterung der Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung gebunden».[3] En dicho sentido, se puede pensar para el contexto latinoamericano que la colectividad criolla de la Nueva España (1535–1821) experimentó (o bien buscó) reconocimiento respecto de la colectividad de gachupines, es decir, formular una identidad criolla, una subjetividad mexicana y americana a través del reconocimiento. El reconocimiento brindaría, entonces, la individuación americana de los criollos frente al «otro» colonizador europeo que lo niega.

En su modelo del reconocimiento intersubjetivo Honneth propone, a partir de Hegel y también de George Herbert Mead, tres instancias: el amor (en sentido amplio), el derecho y la solidaridad, las que se corresponden con tres esferas de menosprecio, que pueden motivar conflictos. El amor, que de acuerdo con Hegel representa un primer nivel de reconocimiento recíproco, comprende no solo las relaciones eróticas, sino también las de amistad y aquellas entre padres e hijos.[4] Asimismo Honneth indica que, según la comprensión de Hegel, el amor consiste en «Seinselbstsein in einen Fremden»,[5] y siguiendo teorías psicoanalíticas hace

1 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1992] 2016, aquí p. 220.
2 Ibid., p. 148.
3 Ibid., p. 149.
4 Ibid., p. 153.
5 Ibid., p. 154.

https://doi.org/10.1515/9783110758900-005

referencia al balance que debe existir en el amor entre autonomía y conexión,[6] instancias complejas que revisa en detalle en la separación que experimenta el niño de su madre cuando empieza a verla como un ente con derecho propio,[7] a la vez que se sabe amado de ella.[8] Además, para Hegel las relaciones amorosas dan lugar a conformaciones de familias que originan una primera instancia de convivencia social y que debido a que desean poseer una propiedad de terreno ocasionan relaciones de competencia social,[9] aunque dichas partes, pese a los conflictos y hostilidades, ya se han reconocido con anterioridad de forma positiva.[10]

En relación con el reconocimiento del derecho, Honneth señala que de acuerdo con Hegel y Mead solamente nos comprendemos como portadores de derecho en la medida en que poseemos un saber acerca de las obligaciones normativas frente a los demás.[11] Honneth comenta la comprensión de Hegel de la relación jurídica en cuanto forma de reconocimiento recíproco acentuando que este filósofo alude a formas modernas de relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*) en la medida en que en su concepción comprende a todos los hombres como entes iguales y libres.[12] Según Hegel, el derecho constituye una relación de reconocimiento mutuo a través del cual cada persona con las mismas exigencias es tratada de igual forma por las demás.[13] Así, el reconocimiento tiene lugar en dimensiones intersubjetivas y las relaciones de reconocimiento poseen implícitamente exigencias recíprocas.[14] Concebido de esta forma, pues, el reconocimiento representa para el autor de la *Phänomenologie des Geistes* una instancia previa a la convivencia, ya que «jedes menschliche Zusammenleben [setzt] eine Art von elementarer gegenseitiger Bejahung zwischen Subjekten [voraus]».[15] De igual modo, Honneth se refiere al significado de que sujetos bajo condiciones de modernas relaciones jurídicas se reconozcan recíprocamente en su sentido de conciencia y responsabilidad moral (*moralische Zurechnungsfähigkeit*).[16] Por otro lado, indica que en la Modernidad se disocia el reconocimiento como persona de derecho (que debe valer en la misma medida

---

6 Ibid.
7 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, p. 162.
8 Ibid., p. 173.
9 Ibid., p. 69.
10 Ibid., p. 77.
11 Ibid., p. 174.
12 Ibid., p. 175.
13 Ibid., p. 95.
14 Ibid., p. 65.
15 Ibid., p. 73.
16 Ibid., p. 178.

para cada sujeto) del grado de la valoración social (a diferencia de lo que ocurre en relaciones jurídicas ligadas a las tradiciones donde ambas instancias están fundidas), y surgen dos formas diferentes de respeto o consideración (*Achtung*): el reconocimiento de derecho (o jurídico) (*rechtliche Anerkennung*) y la valoración social (*soziale Wertschätzung*).[17]

Los criollos de la Nueva España buscaban, precisamente, el reconocimiento de derecho moderno: *Ebenbürtigkeit* y no roles secundarios respecto a los europeos, es decir, deseaban ser iguales que los europeos ante la ley representada entonces por la Constitución de Cádiz de 1812. El vasallaje los hace iguales que los españoles en términos jurídicos, razón por la cual Fernández de Lizardi argumenta encarecidamente a favor de este concepto. Vasallaje constituye, pues, el instrumento de derecho empleado por Fernández de Lizardi para el reconocimiento jurídico de los novohispanos y en base al cual ancla más tarde sus querellas y reclamos en torno a la pobreza de sus paisanos, y además le sirve como instancia de derecho que puede permitir superar la subalternización de los americanos, es decir, conseguir *Ebenbürtigkeit* y *Gleichberechtigung*. En este sentido, se puede señalar que el autor de *El Periquillo Sarniento* hace ver la miseria y la singularidad americanas como argumentos para conseguir el reconocimiento jurídico.

Honneth igualmente se apoya en el jurista Rudolph von Ihering, quien al profundizar en el concepto de *Achtung* (respeto, consideración) se pregunta respecto a qué puede ser respetado o considerado (*geachtet*) en otra persona, y plantea que mientras para el «reconocimiento jurídico» cada ser humano, sin diferencia, debe valer como un fin en sí mismo, en el «respeto o consideración social» (*soziale Achtung*) se destaca el valor del individuo en la medida en que se pueda medir intersubjetivamente en criterios de relevancia social.[18] Así, mientras el reconocimiento jurídico de un hombre en cuanto persona no tolera gradaciones, la valoración de sus capacidades, por lo menos implícitamente, implica una medida.[19]

Los criollos, de los cuales forma parte Fernández de Lizardi, se afanan en lograr un reconocimiento civil o jurídico de su condición de ciudadanos españoles y enseguida de ciudadanos mexicanos. Fernández de Lizardi, en primera instancia, se reconoce ciudadano español y quiere que sus paisanos sean respetados como españoles del mismo nivel que los europeos, y en un segundo momento busca que los novohispanos se reconozcan como sujetos de derecho

17 Ibid., p. 179.
18 Ibid., p. 180.
19 Ibid., p. 181.

en una sociedad libre y democrática, es decir, en México. Así, es como si Fernández de Lizardi viviera en dos países: Nueva España y México, debido a la situación colonial y postcolonial de su lugar de enunciación. Por consiguiente, la idea de reconocimiento tal como es empleada por Fernández de Lizardi busca contribuir a superar la situación colonial, es decir, dejar atrás la condición novohispana para asumir la mexicana. El reconocimiento a través del dispositivo político del vasallaje permite a los novohispanos lograr tanto la *Ebenbürtigkeit* como la *Mündigkeit* y convertirse en ciudadanos mexicanos.

Honneth plantea que el principio de igualdad del derecho moderno tuvo extensiones en dos sentidos sobre el estatus de la persona dotada de derecho (*Rechtsperson*). 1) Referente a las ampliaciones de las facultades que al hombre lo constituyen como persona, indica que a las características que lo llevan a actuar de modo racional, se suma un mínimo de formación cultural y de seguridad económica. Igualmente señala que hoy, en el contexto del reconocimiento recíproco de personas de derecho, se ha agregado a la capacidad de orientarse en dimensiones morales la característica de merecer un nivel de vida social.[20] 2) A sectores sociales excluidos o desfavorecidos se les otorgan los mismos derechos que a los otros miembros de la sociedad.[21] Es decir, se amplían tanto los contenidos que transforman en persona (crecen las exigencias) como el radio de alcance al otorgar los mismos derechos a los marginalizados.

Los criollos intentaron mejorar el nivel de vida de los americanos educándolos (mediante la literatura y en particular la prensa) para que fueran capaces de participar en la *politische Willensbildung* (proceso de llevar ideas políticas a decisiones, aplicaciones y realizaciones) de sus nuevos países en formación, que venían dejando atrás el estado colonial o estaban a punto de ello. Asimismo se puede señalar que mediante la categoría de vasallaje los criollos extendieron el alcance del derecho a los desfavorecidos de las colonias (indios, castas y pobres también eran vasallos del rey). Por lo tanto, los criollos lucharon por el reconocimiento de los americanos desde el punto de vista jurídico, hecho que —como fue mencionado— se aprecia en la instrumentalización a su favor de la Constitución de Cádiz (Fernández de Lizardi en *El Pensador Mexicano* comienza loándola).

En relación con el significado del respeto (o consideración) a sí mismo logrado en el marco del reconocimiento recíproco a través del derecho, Honneth plantea:

20 Ibid., p. 190.
21 Ibid., p. 191.

> [. . .] daß ein Subjekt sich in der Erfahrung rechtlicher Anerkennung als eine Person zu betrachten vermag, die mit allen anderen Mitgliedern seines Gemeinwesen die Eigenschaften teilt, die zur Teilnahme an einer diskursiven Willensbildung befähigen; und die Möglichkeit, sich in derartiger Weise positiv auf sich selber zu beziehen, können wir «Selbstachtung» nennen.[22]

Los discursos criollos se dirigían hacia este tipo de formación de autoconciencia, pues sus contenidos educativos apuntaban a que los habitantes del virreinato se reconocieran y valoraran como sujetos capaces de participar en la realización de transformaciones políticas en su contexto social, específicamente que contribuyeran a la independencia y consolidación de los nuevos estados.

Igualmente Honneth se refiere a cómo el reconocimiento jurídico afecta el autorrespeto o autoconsideración de las colectividades excluidas y a que aguantar situaciones de inferioridad jurídica conlleva un sentimiento de vergüenza social del cual únicamente pueden liberar la protesta y la resistencia.[23] En la Nueva España están en juego los derechos civiles de los novohispanos, y por ello en los textos de Fernández de Lizardi se encuentra latente una subjetividad que da cuenta de la inferioridad jurídica que padecen los criollos y los habitantes autóctonos del virreinato respecto de los europeos peninsulares. Estos textos periodísticos, por medio del proyecto pedagógico que comportan orientado a la formación de ciudadanos, buscan contribuir a superar tal situación de subalternidad. Fernández de Lizardi escribe acerca de la inferioridad jurídica de los americanos en el marco de la situación colonial y sobre cómo superarla a través del reconocimiento. Por consiguiente, se trata de textos literarios que luchan por el reconocimiento de subjetividades excluidas o desfavorecidas por el aparato colonial y por la liberación de estas, cuya finalidad radica en aportar al proceso de independencia y formación de un país propio. Así, los textos de Fernández de Lizardi constituyen discursos para el reconocimiento y la liberación de los americanos.

La tercera forma de reconocimiento es la solidaridad. Honneth indica que si la valoración está organizada de manera estamentaria, la distinción social solo se referirá a la identidad colectiva del grupo. Los desempeños por cuyo valor social un miembro pueda sentirse reconocido distan muy poco de las características típicas de su estamento, razón por la cual solamente el grupo puede sentirse destinatario de la valoración.[24] También alude al sentimiento de orgullo grupal y de honor colectivo de sus miembros, quienes están conscientes de poder realizar aportes sociales por los cuales serán reconocidos, y a

22 Ibid., pp. 194–195.
23 Ibid., p. 195.
24 Ibid., p. 207.

que al interior de tales grupos normalmente existen relaciones solidarias, pues cada miembro se sabe valorado por los demás. Honneth define la solidaridad como forma de interacción en la cual los sujetos participan recíprocamente de sus diferentes vidas, porque entre ellos se valoran de manera simétrica. En este sentido, existe un horizonte intersubjetivo en el que cada miembro aprende a reconocer el significado de las capacidades y características de los otros.[25] «Simétrico» significa, entonces, que cada sujeto se experimenta en sus desempeños y capacidades como valioso para la sociedad.[26] Así, la experiencia de valoración social va acompañada de la confianza de tener capacidades o de realizar desempeños que los demás reconocen como valiosos, es decir, en ella se encuentra presente el sentimiento de autoestima.[27]

En cierta forma e implícitamente los criollos americanos —en general— y los novohispanos —en particular— aspiraban a este tipo ideal de reconocimiento colectivo solidario entre los ciudadanos que deseaban formar. Sin embargo, de los tres modelos de reconocimiento el de las relaciones de derecho (con su contrapartida negativa, que se verá enseguida) es, sin duda, el que más asidero tiene para el contexto de la Nueva España.

Honneth también trata las formas de desprecio que niegan el reconocimiento, y en esta dirección se formula una pregunta central: ¿cómo la experiencia del desprecio puede estar tan anclada en la vivencia afectiva de los hombres que llega a impulsar la resistencia y los conflictos sociales, es decir, una lucha por el reconocimiento?,[28] reflexión que para el contexto novohispano permite pensar que los criollos habrían sentido el desprecio de parte del aparato político colonial, el cual los habría impulsado a desatar la resistencia y la liberación, y a llevar adelante acciones enmarcadas en una lucha por el reconocimiento.

La forma más elemental de humillación es la corporal (maltrato físico, tortura, violación), mediante la cual a través de la violencia se quita a un ser humano la capacidad de disponer libremente de su cuerpo, va unida al sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto[29] y conlleva una pérdida de confianza de la persona en sí misma y en la fiabilidad del mundo social.[30]

La segunda forma de desprecio consiste en excluir a un sujeto de determinados derechos dentro de una sociedad. Entendiendo los derechos como pretensiones individuales con cuya satisfacción social una persona puede contar de forma

---

25 Ibid., p. 208.
26 Ibid., p. 210.
27 Ibid., p. 209.
28 Ibid., pp. 213–214.
29 Ibid., p. 214.
30 Ibid., p. 215.

legítima,[31] la privación de algunos de estos significa que a dicho sujeto no se le concede la *moralische Zurechnungsfähigkeit* de la misma manera que a los demás miembros de la sociedad. Honneth indica que estas formas de desprecio (privación de derechos o exclusión social) van unidas con el sentimiento de no tener el estatus de un individuo de interacción íntegro y moralmente con los mismos derechos, lo cual conlleva pérdida en la autoconsideración (*Selbstachtung*). En el fondo, con la privación de derechos y la exclusión social se quita a la persona el respeto (*Achtung*) cognitivo de su *moralische Zurechnungsfähigkeit*.[32]

Los criollos experimentaron el despojo de derechos como forma de desprecio del aparato colonial, lo que gatilló, pues, su lucha por el reconocimiento y la busca de transformar su situación jurídica y política. Los privaron en su condición de españoles americanos de su capacidad de conciencia y responsabilidad moral, con lo cual los convirtieron en «españoles de segunda categoría» condenados a la pobreza y miseria. Los esfuerzos representados en *El Pensador Mexicano* a través de textos literarios y de la instrumentalización de la noción de vasallaje están orientados a conseguir este concepto de participación social (*moralische Zurechnungsfähigkeit*) que les permitiría revertir la exclusión social y a la larga lograr la independencia respecto de España.

La tercera modalidad de desprecio se refiere negativamente al valor social de individuos o grupos, cuyas formas de vida denigra,[33] y comprende conceptos como desprestigio, degradación, humillación e injuria. La jerarquía de valores sociales degrada modos de vida considerándolos inferiores e insuficientes, y los sujetos concernidos no pueden dar un valor social a sus propias capacidades. Así, la devaluación social va acompañada de la pérdida de valoración personal, y los individuos no se comprenden valorados por sus características y capacidades (véase la Fig. 11).[34]

Honneth indica que ni Hegel ni Mead consideraron las formas de desprecio que (en cuanto equivalentes negativos de las del reconocimiento) pueden hacer experimentable en los actores sociales la privación del reconocimiento social.[35] Así, la experiencia de menosprecio también gatilla el deseo de ser reconocido, situación que se observa en los criollos novohispanos respecto a los peninsulares (por ejemplo, en el desempleo que padecen los americanos debido a que el trabajo se daba a los europeos). Fernández de Lizardi a través de los diálogos busca recuperar el respeto debido a los americanos, es decir, la restitución del

31 Ibid.
32 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, p. 216.
33 Ibid., pp. 216–217.
34 Ibid., p. 217.
35 Ibid., p. 150.

Anerkennungsweise	emotionale Zuwendung	kognitive Achtung	soziale Wertschätzung
Persönlichkeitsdimension	Bedürfnis- und Affektnatur	moralische Zurechnungsfähigkeit	Fähigkeiten und Eigenschaften
Anerkennungsformen	Primärbeziehung (Liebe, Freundschaft)	Rechtsverhältnisse (Rechte)	Wertgemeinschaft (Solidarität)
Entwicklungspotential		Generalisierung, Materialisierung	Individualisierung, Egalisierung
praktische Selbstbeziehung	Selbstvertrauen	Selbstachtung	Selbstschätzung
Mißachtungsformen	Mißhandlung und Vergewaltigung	Entrechtung und Ausschießung	Entwürdigung und Beleidigung
Bedrohte Persönlichkeitskomponente	physische Integrität	soziale Integrität	«Ehre», Würde

Fig. 11: Estructura de las relaciones del reconocimiento social (Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1992] 2016, p. 211).

reconocimiento de estos. El gran problema de los criollos consiste en la falta de reconocimiento de parte de las autoridades coloniales europeas. La experiencia del menosprecio y desconocimiento los llevaría a la larga a la independencia, uno de cuyos instrumentos fue la prensa y especialmente, en el contexto novohispano, la obra de Fernández de Lizardi. Así, el surgimiento de *El Pensador Mexicano* puede ser concebido como fruto de la vivencia de menosprecio que padecieron los criollos en particular y los americanos en general.

Las relaciones coloniales han negado el reconocimiento a las sociedades sometidas y despreciadas en su condición —atribuida— de inmaduras. De esta manera, existe una relación entre *Anerkennung*, *Mißachtung* y *Un-Mündigkeit* en la situación colonial de la Nueva España. Se ha desconocido la colectividad americana y los criollos hacen surgir una individuación criollo-americana desde el conflicto con quienes niegan su autonomía y capacidad de autogobernarse. La prensa en general, y el trabajo de Fernández de Lizardi en especial, constituyen instrumentos para el reconocimiento y la emancipación americana, por lo que corresponden a prensa para la liberación que permitirá pasar de la Nueva España (colonia) a México (país democrático).

La convivencia novohispana está marcada por la negación del reconocimiento, es decir, por el desprecio o desconocimiento. No son convivencias excluyentes

como en Nueva Granada o Brasil —como se vio en los capítulos anteriores—, sino convivencias «desconocientes» y «despreciantes» de las cuales da cuenta el texto de Fernández de Lizardi, que además busca superarlas liberando al hombre americano y procurando restituirle su reconocimiento.

Fernández de Lizardi muestra el desprecio que sufrieron los criollos novohispanos por parte de las autoridades coloniales: desempleo, estanco de productos vitales y sobre todo miseria (tal como se expresa fuertemente en los diálogos entre Toribio y Juanillo) con el fin de conseguir reconocimiento de la alteridad americana y de la condición de mexicanos de los novohispanos. Por esta razón se puede indicar que su periódico contiene discursos para el reconocimiento de los americanos y para la constitución de la mexicanidad de los novohispanos.

Fernández de Lizardi se encuentra en una situación ambigua: se reconoce simultáneamente español y mexicano mediante el vasallaje, concepto conflictivo a través del cual los criollos consiguen *Ebenbürtigkeit* y al mismo tiempo tanto sometimiento como desconocimiento de su condición americana por parte de las autoridades europeas. Como se verá más adelante, los novohispanos se reconocen vasallos del rey, es decir, ciudadanos de la corona española con las mismas pretensiones de derechos que los españoles europeos (incluso el autor de *El Periquillo Sarniento* emplea la distinción entre «españoles americanos» y «españoles peninsulares»). Así, el vasallaje representa un instrumento de derecho que los americanos utilizan para lograr el reconocimiento de parte de los europeos y posicionarse al mismo nivel que estos ante la corona.

Considerando los escenarios políticos de la América Latina del siglo XIX, en especial las luchas por la liberación del yugo europeo, así como los contextos policulturales de los diferentes países, cabe preguntarse por las dinámicas de reconocimiento empleadas por los criollos americanos frente a sus «otros» no criollos (españoles, indios, negros, castas) y de qué forma estas son representadas y funcionalizadas en la prensa de la época (particularmente en sus textos literarios) controlada por las mismas élites criollas. ¿Sirvió la prensa para el reconocimiento de los americanos, y frente a quiénes? ¿Qué aspectos en específico fueron utilizados en sus textos literarios para conseguir un reconocimiento de la singularidad americana? ¿Fue la pobreza la particularidad temática de entonces referente a los americanos?

Por otra parte, en el marco de la filosofía latinoamericana de la liberación y de la interculturalidad, el filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt propone una serie de reflexiones en torno a la convivencia que permiten una visión sobre el proyecto literario-político de Fernández de Lizardi contenido en *El Pensador Mexicano*. Para Fornet-Betancourt existe una predisposición del ser humano a la convivencia y plantea que esta es una dimensión consustancial no solo del hombre en términos sociales, sino vitales («La vida humana es,

constitutivamente, *convivencia*»),[36] y en este sentido enseguida precisa el carácter relacional de la convivencia humana:

> [. . .] la vida humana, para ser vivida, tiene que actualizarse desde ese «con» que la vincula originariamente con otras vidas humanas. La convivencia es esa pesada copresencia diaria en la que, según múltiples formas de comportamiento concreto, «vivencio»/«convivencio» que los demás están y son en mi vida.[37]

Igualmente, considerando que no hay normas preestablecidas que configuren las convivencias, destaca la naturaleza ambivalente del vivir juntos (el que puede ser positivo o negativo) de la cual deriva precisamente una «ética de la convivencia» referida a la busca de alternativas que permitan resolver los problemas de la vida en común de la mejor manera posible en el tiempo y en el espacio.[38] A este respecto, señala que Alain Touraine aboga por una convivencia basada en justicia, reconocimiento de las diferencias e igualdad,[39] modelo al cual justamente aspiraban los criollos en el siglo XIX en el contexto de sus reivindicaciones. Por lo tanto, en dicha ética se ubica el proyecto de la convivencia que en aras del bien común los criollos buscaban modificar en América Latina.

Fornet-Betancourt igualmente se pregunta por las posibilidades de reorganizar éticamente la convivencia teniendo en cuenta los problemas actuales del vivir juntos y apuntando al mejoramiento del hombre (relaciones interhumanas) y de este con la naturaleza.[40] Si bien el autor alude a la época contemporánea, es posible extrapolar esta «configuración (ética) de la convivencia»[41] a los proyectos contenidos en los periódicos del siglo XIX, específicamente (y como se aprecia con fuerza) en los empeños de Fernández de Lizardi referidos a buscar el mejor modo de vida de los (españoles) americanos para que estos no estén en desventaja frente a los españoles (peninsulares). Esta «configuración ética de la convivencia» se despliega especialmente —como se verá más adelante— en los diálogos entre los personajes Juanillo y su tío Toribio.

---

36 Raúl Fornet-Betancourt: De la convivencia a la convivialidad. En: *Interculturalidad, crítica y liberación*. Mainz: Wissenschaftsverlag 2012, pp. 115–120, aquí p. 115.
37 Ibid., p. 116.
38 Ibid., pp. 116–117. – Roland Barthes también tematiza el hecho de convivir en un mismo tiempo o época; señala que Marx, Mallarmé, Nietzsche y Freud vivieron 27 años juntos. Roland Barthes: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Éditions du Seuil/IMEC 2002, aquí p. 36.
39 Raúl Fornet-Betancourt: De la convivencia a la convivialidad, p. 117.
40 Ibid.
41 Ibid.

El investigador aboga por transformar la convivencia en convivialidad, la que comprende las posibilidades que surgen a partir del «amor-agápe»[42] (en griego, amor distinto al «eros» que se preocupa desinteresadamente por el bienestar del amado) como fundamento social, en el cual existe un gusto por la convivencia y la justicia constituye uno de sus pilares.[43] Así, cuando Fernández de Lizardi entiende que «*el verdadero patriotismo consiste en procurar ser útil a los paisanos*»,[44] quiere decir en el fondo que reconoce a sus «otros» al querer serles de provecho. Siguiendo a Fornet-Betancourt,[45] se puede señalar que este patriotismo apunta a una forma de convivencia normativa y reconfigurada éticamente en base al bienestar colectivo.

De esta forma, la convivencia humana puede contener dimensiones tanto de convivialidad[46] como de «malvivencia»,[47] entendida esta última en cuanto a las facetas negativas del vivir juntos caracterizadas por la imposibilidad de comunicación y por los conflictos surgidos en base al malentendimiento entre los convivientes. En este sentido, cabe destacar que si Barthes se pregunta por *comment vivre ensemble*,[48] Touraine, por su parte, pone el acento en si esta actividad es realmente posible: *pourrons-nous vivre ensemble?*[49]

Fornet-Betancourt plantea una pregunta central relativa a la convivialidad y al reconocimiento del «otro» (y que resulta importante considerando que un aspecto esencial de las convivencias en Latinoamérica, históricamente, ha sido la exclusión, la que han escenificado y funcionalizado sus literaturas): «¿basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión?»,[50] argumento con plena resonancia en el deseo de Fernández de Lizardi para la Nueva España, ya que para que haya justicia en el virreinato debe existir antes reconocimiento. El investigador

42 Raúl Fornet-Betancourt: De la convivencia a la convivialidad, p. 119.
43 Ibid.
44 José Joaquín Fernández de Lizardi: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios [1812–1814] 1968, aquí p. 504.
45 Raúl Fornet-Betancourt: De la convivencia a la convivialidad.
46 Ibid.
47 Hans Fernández (ed.): *Convivencias, malvivencias y diálogos (im)posibles. Literaturas indígenas de Sudamérica e Isla de Pascua*. Berlin: Peter Lang Verlag 2018c.
48 Roland Barthes: *Comment vivre ensemble*.
49 Alain Touraine: *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1997.
50 Raúl Fornet-Betancourt: ¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión? En: *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Mainz: Wissenschaftsverlag 2014a, pp. 47–60.

propone, por un lado, el reconocimiento como base para humanizar la realidad social, cuyo fin consiste en generar una «convivencia en la justicia y sin exclusión»,[51] y, por otro lado, que el reconocimiento es considerado la mejor respuesta de las sociedades actuales ante sus problemas de convivencia.[52] En la época de Fernández de Lizardi había en México problemas convivenciales, y el autor precisamente reconocía en su obra en primer lugar a sus «otros». De esta manera, existen en *El Pensador Mexicano* dinámicas de reconocimiento del «otro» (pobre, indio, mulato, castas, no criollos) frente a las de negación (ninguneo, desconocimiento) que padecieron los criollos como Fernández de Lizardi por parte del aparato colonial europeo, por lo cual cabe también preguntarse acerca de las características del pensamiento intercultural del literato.

No obstante, Fornet-Betancourt considera insuficiente el reconocimiento para renovar positivamente la convivencia.[53] Partiendo del daño provocado al «otro» mediante la entronización del yo moderno, plantea que para reparar esta situación no es suficiente que el yo se abra al «otro» en cuanto un ser estimable, sino que es preciso «devolver al otro la alteridad que el desconocimiento le ha robado».[54] Afirma además que este yo moderno al apropiarse de la realidad destituye al «otro», y en este sentido formula que el desconocimiento consiste en el fondo en la destitución, por lo cual propone que «el reconocimiento debiera convertirse en un primer paso hacia la *restitución* del otro en su alteridad».[55] Considerando que el «otro» ha sido negado por el yo moderno, se puede indicar que este desconocimiento se encuentra representado en la situación de los criollos de la Nueva Granada y de Brasil, quienes en textos como el *Correo Curioso* y *O Carapuceiro* niegan y destituyen en su alteridad a sus «otros» (indios, negros, no criollos). A su vez, el criollo novohispano Fernández de Lizardi reconoce al «otro» y busca su restitución a través, por ejemplo, de los diálogos contenidos en *El Pensador Mexicano*, por lo que dichos textos literarios son funcionalizados por el autor para restituir la alteridad mexicana (Fernández de Lizardi restituye al «otro» y no su mismidad).

Igualmente el investigador indica que para restituir y reparar la destitución del «otro» es preciso transformar el orden real,[56] es decir, las circunstancias sociales. Justamente en esto consistía el objetivo de Fernández de Lizardi, puesto que —como se verá más adelante— buscaba conseguir en la

---

51 Ibid., p. 51.
52 Ibid.
53 Raúl Fornet-Betancourt: ¿Basta el reconocimiento?, p. 55.
54 Ibid., p. 56.
55 Ibid.
56 Ibid.

Nueva España cambios políticos que beneficiaran a los pobres novohispanos desfavorecidos respecto a los españoles europeos. Así, mientras los criollos, castas, indios, negros de la Nueva España eran destituidos por el aparato político colonial, este beneficiaba a los españoles de la península.

Del mismo modo, Fornet-Betancourt indica que lo primero a restituir al «otro» es su espacio propio, no el que el yo le ha creado,[57] sentido en el cual puntualiza: «No basta con devolverle los derechos de ciudadano al otro. Hay que restituirle además su autonomía espacial y temporal, esto es, devolverle su *asentamiento* en el mundo».[58] Este aspecto atañe en el fondo a dimensiones existenciales en cuanto tiene que ver con respetar al «otro» su propia modalidad de estar y de ser en el mundo, en lo cual se encuentran en juego facetas cosmovisivas que influyen en cómo relacionarse con el espacio vital (por ejemplo, aquellas culturas indígenas que tienen una relación muy íntima con la naturaleza). Fernández de Lizardi está comprometido en su literatura con el reconocimiento político del «otro» colonial (del cual él mismo forma parte) en cuanto ciudadano mexicano y español, si bien su proyecto sigue, no obstante, con la limitación de ser netamente criollo.

Teniendo en cuenta que el género de los *spectators* (en Europa en general y en España en particular) es eurocéntrico, Fernández de Lizardi mediante *El Pensador Mexicano* lucha contra este eurocentrismo al funcionalizar el modelo e inculturarlo en la realidad novohispana. El «pensador mexicano» (alias de José Joaquín Fernández de Lizardi) piensa sobre problemas sociales y políticos de los novohispanos que tienen una base en la destitución de sus alteridades buscando cómo subsanarlos. Los problemas novohispanos buscan ser convertidos en logros mexicanos por Fernández de Lizardi. Así, es posible señalar que diálogos, fábulas y textos literarios en general tienen por finalidad última devolver el «asentamiento en el mundo» a los americanos criollos y no criollos.

Fornet-Betancourt igualmente señala el colonialismo como contexto de esta destitución y la importancia de la restitución de la «soberanía espacio-temporal» del «otro» para lograr una «convivencia humana verdaderamente intercultural».[59] Sin embargo, en el contexto mexicano la independencia no significó alcanzar una convivencia intercultural. Así, surge la pregunta respecto a si la obra de Fernández de Lizardi se propone devolver al no criollo americano su soberanía espacio-temporal y si existe en ella efectivamente un pensamiento intercultural. Considerando que los no criollos son los «otros» de los criollos, los españoles son los «otros» de los mexicanos, los no criollos americanos son los «otros» de

57 Ibid.
58 Raúl Fornet-Betancourt: ¿Basta el reconocimiento?, p. 57.
59 Ibid.

los españoles, cabe preguntarse, por un lado, sobre las características de la representación en *El Pensador Mexicano* de la alteridad del criollo Fernández de Lizardi y cómo él desde esta posición genera discursos críticos de resistencia y restitución, y, por otro lado, por las relaciones que representa y los proyectos que formula de convivencia intercultural en la Nueva España. En general, Fernández de Lizardi escenifica en su obra convivencias entre alteridades diversas de la Nueva España y en ella se puede constatar también una relación dinámica y fecunda entre resistir (al eurocentrismo y al colonialismo) y restituir (al «otro»).

Asimismo Fornet-Betancourt hace referencia al pensamiento liberador latinoamericano tanto en filosofía como en teología.[60] Es posible, pues, considerar el trabajo de Fernández de Lizardi como «prensa para la liberación», entendiendo el término liberación en diferentes dimensiones: de la pobreza de los americanos, de la situación colonial respecto a España, de la dependencia de la literatura española, de la destitución del «otro», etc. Tal proyecto liberador vehiculado a través de la prensa decimonónica es, pues, previo al *boom* de los años sesenta del siglo XX. Así, Fernández de Lizardi mediante *El Periquillo Sarniento* (1816) (primera novela hispanoamericana)[61] y *El Pensador Mexicano* (apropiación de un modelo espectatorial español)[62] libera a América de los modelos europeos y consigue una expresión propia, empresa que corresponde de esta manera a una primera liberación en el terreno literario en cuanto permite alcanzar autonomía.

Fornet-Betancourt también se refiere a la contextualización de la filosofía y la teología de la liberación en el marco periférico latinoamericano, el cual ocasiona que estas tomen partido por los pobres, oprimidos y marginados,[63] situación que, a su vez, es evidente en el proyecto de Fernández de Lizardi y que durante el siglo

---

60 Raúl Fornet-Betancourt: Liberación e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano actual. En: *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Mainz: Wissenschaftsverlag 2014b, pp. 73–94.

61 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento*. Edición de Carmen Ruiz Barrionuevo. Madrid: Ediciones Cátedra [1816] 2008.

62 Si *El Pensador Mexicano* es de 1812–1814, *O Carapuceiro* (1832–1847) no es el primer espectador iberoamericano como afirma Pallares-Burke. Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec 1996, aquí p. 152. Por ende, probablemente el texto de Fernández de Lizardi sea la primera manifestación del género en América Latina, considerando su cercanía con los modelos europeos (formas literarias) y la adaptación de estos a nuevos contextos culturales. Además, mientras *El Pensador Mexicano* es imitación de *El Pensador* español, *O Carapuceiro* imita directamente *The Spectator* (la influencia inglesa es directa en Brasil). México y las demás colonias de España recepcionan los textos espectatoriales de la metrópolis hispana.

63 Raúl Fornet-Betancourt: Liberación e interculturalidad, p. 78.

XX encuentra su equivalente en la «opción por los pobres» de Gustavo Gutiérrez.[64] En este mismo orden, Fornet-Betancourt especifica el carácter prospectivo de estos sistemas de pensamiento específicos del continente: «Pensar desde la condición periférica y desde el proyecto de los oprimidos y su historia conlleva necesariamente articular en el análisis de diagnóstico contextual la memoria de esperanza y de liberación».[65] La condición periférica de la Nueva España consistía en ser colonia europea, situación política que constituye el contexto de producción de los discursos de Fernández de Lizardi, cuyas críticas contenidas en su periódico apuntaban a transformar aquella realidad de injusticias sociales en aras de la liberación. Fernández de Lizardi busca liberar a los pobres a través de la instrucción, es decir, funcionaliza la Ilustración no para oprimir y destruir (en el sentido en que la conciben Horkheimer y Adorno en su *Dialektik der Aufklärung*),[66] sino para liberar.

Por otro lado, Fornet-Betancourt plantea que

> [s]i América Latina [. . .] es realmente plural y diversa, si es de verdad una comunidad de comunidades, su liberación tiene que pasar entonces por un proceso de reorganización intercultural e interreligiosa, tanto en el orden intelectual como el plano práctico e institucional.[67]

Fernández de Lizardi pareciera haber querido precisamente otorgar reconocimiento político no solo a los pobres, sino también en cierta forma a las diferentes culturas convivientes en México. Por lo tanto, la liberación debe desde un principio conceder reconocimiento y legitimidad a las alteridades. Así, a partir de lo indicado, y tal como se aprecia en la obra periodística de Fernández de Lizardi y en la de los ilustrados de otros contextos americanos, se puede señalar que existe en América Latina un pensamiento liberador (o de la liberación) desde mucho antes de los años sesenta en que se populariza.

En otro orden de ideas, Fornet-Betancourt en su conferencia «Zur Rezeption der lateinamerikanischen Philosophie in Deutschland», dictada en el Iberoamerikanisches-Institut Berlin en 2018, ha indicado que existe el lugar común de que la filosofía en América Latina la han realizado «pensadores» y no «filósofos», y que en el continente existe una «cultura de pensadores».[68] También al referirse a la rehabilitación del concepto de «dignidad humana»,

---

64 Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima: CEP 1971.
65 Raúl Fornet-Betancourt: Liberación e interculturalidad, p. 79.
66 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1944] 2016.
67 Raúl Fornet-Betancourt: Liberación e interculturalidad, p. 92.
68 Raúl Fornet-Betancourt: Zur Rezeption der lateinamerikanischen Philosophie in Deutschland. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz (IAI) 22.11.2018, conferencia.

ha planteado que «das Zusammenleben reicht nicht», por lo que la «Koexistenz» debería derivar en «mit-leben». Igualmente ha señalado que Hegel en el *Differenz-Schrift* alude al «Macht der Versöhnung» (cuyo planteamiento fundamental sería «wie ist es möglich, die Menschheit zu versöhnen»), y que según la tradición cristiana la primera pregunta realizada al hombre fue de naturaleza ética cuando Dios interpeló a Caín: «Was hast Du mit deinem Bruder gemacht?».[69]

Así, Fernández de Lizardi se conecta con esta tradición de «pensadores latinoamericanos» (filósofos) y a la vez con la tradición hispánica de los «pensadores espectatoriales», por lo que en su obra se produce una confluencia de acervos culturales. Del mismo modo, considerando los conflictos surgidos de la injusticia entre americanos y europeos en la Nueva España, la reconciliación aparece precisamente como lo que este autor buscaba conseguir mediante sus textos, por ello con frecuencia escribía sobre la unión entre castas, entre mexicanos así como entre estos y españoles que debía prevalecer sobre las discordias en México, es decir, deseaba servir a la construcción de una convivencia en paz y diferencia.

A su vez, desde la reflexión aportada por la filosofía de la liberación y partiendo del contexto de la miseria que experimenta gran parte de la población en Latinoamérica, Enrique Dussel igualmente proporciona elementos teóricos que permiten situar las cavilaciones de Fernández de Lizardi contenidas en *El Pensador Mexicano*.[70] En este sentido, el filósofo argentino enfatiza que la filosofía de la liberación debe considerar la realidad de la miseria latinoamericana, por lo tanto se trata de una filosofía situada en la cual resulta de particular importancia su *locus enuntiationis*.

Dussel indica la inspiración recibida del pensamiento de Emmanuel Levinas, específicamente de su obra *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*,[71] a fines del año 1969 que le permitió pensar «una ética política a partir de la miseria del pueblo latinoamericano [y en el cual] la categoría metafísica de ‹*Autrui* (el Otro)› presentaba la posibilidad de una transontología».[72] A este respecto, puntualiza enseguida que la filosofía de la liberación nació «como pretensión de pensar la revelación del Otro, como ‹exterioridad› de la totalidad del mundo, y, desde él,

---

69 Ibid.

70 Enrique Dussel: *Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica [1977] 2011.

71 Emmanuel Levinas: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française [1961] 2017.

72 Enrique Dussel: La introducción de la «Transformación de la filosofía» de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana). En: Karl-Otto Apel et al.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa 1992, pp. 45–104, aquí p. 53.

criticar al mundo como totalidad».[73] Así, para el pensador argentino el pobre que padece la miseria en Latinoamérica es el Otro, la alteridad, la exterioridad.

La filosofía de la liberación surge durante los años sesenta en el contexto de la dependencia económica y de la Revolución Cubana. En el siglo XIX tiene lugar en América Latina una dependencia de orden administrativo y político, pues se trata de una situación colonial. En este ámbito, las ideas independentistas provenientes de las élites criollas dirigentes de sus respectivos contextos locales corresponden igualmente a un pensamiento a favor de la liberación. Así, el ideario de Fernández de Lizardi contenido en *El Pensador Mexicano* se inscribe en el marco de ideas libertarias utilizadas para liberar a los pobres mexicanos y españoles americanos de la miseria creada por la administración colonial, y constituye al mismo tiempo, en el fondo, prensa para el reconocimiento del Otro, es decir, el texto puede ser comprendido como un instrumento de *Kampf um Anerkennung*. Así, la Ilustración en América excluye al Otro, pero al mismo tiempo permite reconocerlo, por lo que se trata de un proceso ambivalente, ambiguo y contradictorio, ya que lo excluye y reconoce en diferentes momentos. En este sentido, existe en *El Pensador Mexicano* una relación entre convivencia y (lucha por el) reconocimiento, pues esta obra procura a través de los diálogos especialmente —solo por mencionar uno de sus tipos de discurso— que se reconozca al pobre y al indio. Así, pues, los juegos ficticios de Fernández de Lizardi escenifican una propuesta de reconocer al Otro. Fornet-Betancourt ha hecho hincapié en la segregación existente en occidente en el acto de conocer entre las instancias de objeto y sujeto, y aboga por integrarlas: conocer debería incluir acoger al Otro, no que esto ocurriera en el proceso de re-conocer al Otro.[74] Por consiguiente, existe una relación entre convivencia, liberación y reconocimiento (*Anerkennung*). Asimismo hay un vínculo problemático —también tratado por Fernández de Lizardi— entre reconocimiento del Otro y legitimidad del Otro, de sus discursos así como de sus formas y saberes de convivencia.

Igualmente, a partir del pensamiento de Karl-Otto Apel, Dussel introduce el concepto de «comunidad de comunicación» y sitúa la exterioridad del Otro con respecto a esta noción. Así, uno de sus subtítulos reza: «El Otro silenciado y excluido: el que está más allá de la comunidad de comunicación».[75] En la comunidad de comunicación se puede hablar, hay derecho al discurso, pero el Otro

73 Ibid., p. 54.
74 Raúl Fornet-Betancourt: ¿Basta el reconocimiento?
75 Enrique Dussel: La introducción, p. 72.

queda fuera, por lo que tiene pertinencia la famosa pregunta de Gayatri Chakravorty Spivak relativa a si el subalterno (en este caso el pobre) puede hablar.[76] En esta dirección precisa que lo esencial de la filosofía de la liberación es el Otro de la comunidad de comunicación, dimensión que a partir de Emmanuel Levinas caracteriza como la «alteridad meta-física del Otro».[77] Más adelante, agrega que el Otro es excluido de la comunidad de comunicación en la que se argumenta sobre lo que se admite comúnmente:[78] «El Otro es la condición de posibilidad de todo argumentar como tal: la argumentación supone que ‹Otro› tiene una nueva ‹razón (*Grund*)›, que pone en cuestión el ‹acuerdo (*Verständigung*)› ya logrado».[79]

En el caso de Fernández de Lizardi y de la escenificación de los conflictos étnicos de la Nueva España contenida en *El Pensador Mexicano*, los criollos constituirían la instancia del «yo»/«nosotros»/mismidad de la comunidad de comunicación mexicana. Los criollos forman una comunidad de comunicación entre ellos mismos en la cual se escuchan a sí y no al Otro. De esta forma, el periódico en cuestión se transforma en plataforma para esta comunicación, aunque, por otro lado, lucha por otorgar reconocimiento al pobre y en general al Otro mexicano. Fernández de Lizardi habla por los Otros, por los excluidos y afectados (mexicanos pobres, indios, indias, castas, etc.).

Injusticia, desconocimiento, exclusión y ética son otros conceptos fundamentales del instrumentario teórico del pensamiento de la liberación. En relación con la exclusión del Otro, con el reconocimiento de este y con las dimensiones éticas implicadas, Dussel precisa:

> Para que «el Otro» pueda participar en la comunidad de comunicación (pasaje del «afectado» al «participante»), debería reinterpretarse su «No-ser» en el «mundo» de la comunidad de comunicación como *realidad* excluida en la exterioridad. Todo comienza con el «reconocimiento (*Anerkennung*)» de su persona [. . .], atribuyéndosele la «dignidad» que merece como tal. Es un «abrir» o levantar la incomunicación, por reestructuración «institucional» [. . .]. Por desgracia esta «apertura» no la concede graciosamente el dominador. Es fruto de la lucha del dominado; es proceso de liberación. [. . .] «Estar-en-la-comunidad» y «de-acuerdo», es ya «ser-parte» del grupo hegemónico; «poder» argumentar es ya, en algún sentido, ser libre de opresión [. . .].[80] (Véase la Fig. 12).

76 Gayatri Chakravorty Spivak: Can the subaltern speak? En: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press 1988, pp. 271–313.
77 Enrique Dussel: La introducción, p. 73.
78 Ibid., p. 76.
79 Ibid.
80 Enrique Dussel: La introducción, pp. 77–78.

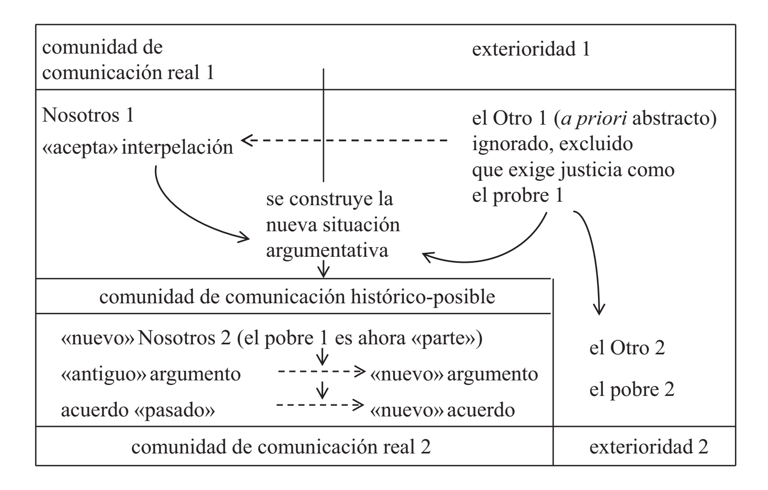


Fig. 12: Pasaje del argumento y del acuerdo pasado al nuevo argumento y acuerdo futuro (Enrique Dussel: La introducción de la «Transformación de la filosofía» de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana). En: Karl-Otto Apel et al.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa 1992, p. 100).

Fernández de Lizardi lucha precisamente en la comunidad de comunicación de los españoles en México por integrar a los pobres, tras reconocerlos haciéndolos visibles, a una nueva forma de convivencia, renovada, más justa y libre de exclusión y opresión. Por consiguiente, existe una estrecha relación de compatibilidad entre el concepto de comunidad de comunicación real e ideal[81] y el de formas y normas de convivencia[82] en cuanto estas se van renovando en función de nuevos ideales de vida en sociedad. Igualmente se puede señalar la relación complementaria entre lucha por el reconocimiento[83] y lucha por la liberación,[84] vínculo consustancial al proyecto de convivencia escenificado en *El Pensador Mexicano*. El reconocimiento es previo a la liberación, y juntos constituyen instancias imprescindibles para lograr convivencias pacíficas en justicia, diferencia y sin exclusión.

Para Dussel se produce una exclusión del Otro del discurso de la comunidad de comunicación al negarle reconocimiento y conocimiento, al desconocerlo, al ningunearlo, al borrarlo como horizonte legítimo de proyección de la

81 Enrique Dussel: La introducción.
82 Ottmar Ette: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2010.
83 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*.
84 Enrique Dussel: *Filosofía de la Liberación*.

mismidad. Según su punto de vista, el surgimiento de la otredad implica la liberación: «Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, [. . .] un ‹proyecto de liberación›».[85] En este sentido plantea que entre la comunidad de comunicación real y la comunidad de comunicación ideal puede surgir una nueva comunidad de comunicación desde la alianza y colaboración con el Otro,[86] dimensión que se aprecia en Fernández de Lizardi en su deseo de crear una comunidad con el Otro-pobre de México y que al contener una preocupación por las desventajas que sufren los pobres mexicanos (los Otros) deja en evidencia aspectos éticos de su pensamiento.

Asimismo otra noción importante de la filosofía de la liberación es la «interpelación del pobre»:

> En la «Exterioridad» [. . .] está el «pobre», como individuo, como marginal urbano, como etnias indígenas, como pueblos o naciones periféricas destinadas a la muerte. [. . .]
>
> [. . .] «Desde fuera» por definición, ya que se trata del «presupuesto-excluido», del que fácticamente no tiene lugar «en» la comunidad de argumentación. Ese enunciado del pobre [«¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!»] [. . .] busca el ser «reconocido» en el *derecho de ser persona*, para poder «ser-parte», en el futuro, de la «comunidad de comunicación *histórico-posible*» [. . .]. Llamaremos «interpelación» ese tipo de acto lingüístico [. . .], que tiende a producir las condiciones de posibilidad, el presupuesto absoluto de la argumentación como tal: el poder participar («ser-parte») fácticamente en la comunidad.[87]

Esta dimensión se encuentra presente en el planteamiento ideológico de *El Pensador Mexicano*, pues Fernández de Lizardi habla precisamente por el pobre mexicano (Otro), cuyas quejas ha oído y comparte (el autor es un criollo ilustrado pobre). Dicha exterioridad se encuentra integrada, ficcionalizada y poetizada en este periódico, que reflexiona y funcionaliza una interpelación del pobre que tiene hambre porque no hay alimentos debido al estanco de productos de primera necesidad como el carbón en la Nueva España. Para el planteamiento de la filosofía de la liberación el pobre es, pues, el excluido y la exterioridad radical, instancias de otredad a su vez incluidas e integradas en el concepto de construcción de México de Fernández de Lizardi. Por lo tanto, surge así una Nueva España (situación colonial) que excluye al Otro y un México (situación postcolonial) que lo incluye. El proyecto de liberación del Otro mexicano (que pasa por un proceso previo de lucha por su reconocimiento) se presenta así como una renovación radical de las

85 Enrique Dussel: La introducción, p. 81.
86 Ibid., p. 82.
87 Ibid., p. 96.

formas de convivencia decimonónicas, es decir, en cuanto superación del estatus colonial de la Nueva España.

Otro concepto central en la argumentación de Dussel es la «conciencia ética», por la que entiende «la capacidad práctica del ‹interpretar›, del ‹aceptar›, del ‹asumir› el enunciado exigitivo del Otro»,[88] y que a su vez como «‹re-sponsabilidad› ética [. . .] es la condición práctica de posibilidad del argumentar; es el ‹dejar-lugar› al Otro; es el permitirle ‹ser-parte›».[89] Fernández de Lizardi interpreta al Otro y acepta sus enunciados (quejas) como tales. Además, se encuentra en la comunidad de comunicación real (nosotros), es decir, en la convivencia dominante en la cual procura insertar la voz del pobre con el fin de darle acceso al discurso público en aras de la «liberación del Otro». Considerando que los textos periodísticos renuevan la esfera de la comunicación pública, se puede señalar que el autor novohispano no solo da acceso al pobre, es decir, al «otro», sino también lo visibiliza en el discurso oficial.

La visibilización del Otro implica reconocerlo en su otredad y otorgarle legitimidad (reconocimiento), la que es el camino hacia la *Ebenbürtigkeit* con el que mira (espectador, observador, *voyer*, *flâneur*). Asimismo al observar al Otro se le da una imagen que puede ser la del observador (y dependiendo de las características de este, que en la prensa espectatorial asume el rol de narrador, surgen estrategias de visualización de los males) o bien puede ser negociada entre el que mira y lo mirado, por lo que existe un importante rol del ojo y de la mirada en estos textos que visibilizan y enfocan paisajes sociales y sus habitantes. Referente al primer aspecto, es preciso señalar que los «duendes» y otros narradores de la prensa espectatorial latinoamericana (*El Pensador mexicano*, *El Duende chileno*, *El Regañón cubano*) tienen formas específicas de mirar que parecieran fundamentarse en el acto de ver sin ser visto, por lo cual las estéticas de la visualización (ver y hacer ver) devienen centrales para la poética del género (lo contrario es la ceguera, hacer la vista gorda, eliminar al Otro de la percepción). En el fondo se trata de mirar y visualizar (hacer visible) al Otro, es decir, la otredad de los criollos americanos. Así, surge una prensa criolla para la visualización del Otro, que es el pobre, pero igualmente el «bárbaro» (indio,[90] negro, pardo, etc.). En este mismo sentido, se puede indicar que mirar y hacer visible y perceptible al Otro representan en principio caminos contrarios a la exclusión, pues se constituyen en primeras etapas de respeto y reconocimiento del Otro, y por tanto en funda-

88 Ibid., p. 99.
89 Ibid., p. 100.
90 El indígena también se encuentra en México conectado con el pasado glorioso, por lo que representa un Otro ambivalente.

mentos para la integración de la nación mexicana. Por consiguiente, de este modo surge una relación entre visualizar y emancipar.

La filosofía de la liberación propone en el fondo liberar al pobre de su subalternidad integrándolo en una comunidad de comunicación en justicia, es decir, en una convivencia no excluyente, sin perjuicios y democrática. Así, el enunciado interpelativo del pobre «¡tengo hambre!» se encuentra con la «conciencia ética» de un Fernández de Lizardi que aboga por quienes se quejan del estanco de alimentos en México, por lo que *El Pensador Mexicano* contiene planteamientos relativos al convivir con los pobres y excluidos así como a permitirles (sobre) vivir en la nueva sociedad. Si bien el tema de la miseria latinoamericana es fundamental para la filosofía de la liberación a partir del contexto de los años sesenta, igualmente es pieza clave de la reflexión de los criollos americanos del siglo XIX (cuando el argumento típico era que «la pobreza derivaba del ocio de los americanos») en cuanto al balance que realizan de la situación de desarrollo del continente. Así, se puede postular la existencia y continuidad de un pensamiento liberador desde mucho antes de la presencia del *boom* latinoamericano, de la teología de la liberación y de la filosofía de la liberación, rastreable desde los proyectos emancipadores decimonónicos. Los intentos de lograr independencia y autonomía de la literatura latinoamericana respecto a la europea no constituyen un fenómeno reciente del siglo XX, ya que también se encuentran en literatos del siglo anterior, particularmente en Fernández de Lizardi, autor de la primera novela hispanoamericana: *El Periquillo Sarniento*.

El concepto de liberación de Dussel corresponde a una superación de la situación de opresión causada por la dominación (capitalismo en los años sesenta, aparato político colonial en los tiempos de Fernández de Lizardi), por lo que funge como resistencia a un poder coercitivo (en el sentido de Foucault). A manera de síntesis de sus planteamientos, el pensador argentino puntualiza:

> «Liberar» es construir una «comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*» [. . .] más justa, más racional (como realización del «proyecto utópico-concreto» de liberación). «Liberar» parte de una «comunidad de comunicación de vida *real*» [. . .], gracias a una praxis reformista o revolucionaria (ninguna de las dos puede ser descartada *a priori*), y desde la «interpelación del Otro» [. . .], es decir, como exigencia ética de la «comunidad de comunicación y de vida *ideal*».[91]

La filosofía de la liberación busca pensar, reflexionar, teorizar desde la realidad concreta de la miseria de América Latina. A su vez, la miseria, el hambre, la dominación colonial y la subalternización de los mexicanos respecto a los peninsulares representan el contexto de los *pensamientos* de Fernández de Lizardi y de

91 Enrique Dussel: La introducción, p. 103.

sus diálogos. El pensador Fernández de Lizardi («pensador de la ‹periferia›»,[92] tal como se autodefine el pensador Enrique Dussel) piensa sobre cómo liberar el Virreinato de la Nueva España respecto de la España peninsular y transformarlo en nación mexicana independiente. Así, el título *El Pensador Mexicano* se puede concebir en este contexto teórico no solo como conjunto de pensamientos en torno a la miseria y demás lastres sociales, sino también alude a reflexiones relativas a la superación del sometimiento colonial del virreinato en aras de convertirlo en un país justo, democrático, incluyente y libre, razón por la cual el periódico posee este nombre y no *El Pensador Novohispano*, es decir, existe un sesgo anticolonial en su denominación que busca impulsar la construcción de México: cómo pasar de colonia (virreinato) a nación independiente (país).

4.2 José Joaquín Fernández de Lizardi: entre Ilustración e Independencia

La vida y obra de José Joaquín Fernández de Lizardi están guiadas por una visión de mundo y un pensamiento ilustrados, por lo que es preciso ubicar su figura dentro de una constelación de importantes representantes del contexto político, literario y cultural de la Ilustración novohispana:

– Miguel Hidalgo (1753–1811) y José María Morelos (1765–1815), ambos sacerdotes, son considerados los iniciadores de la liberación de la Nueva España. El primero de ellos pronunció el simbólico *Grito de Independencia* (o *Grito de Dolores*) el 16 de septiembre de 1810, mientras que el segundo llamó a un congreso en Chilpancingo que el día 6 de noviembre de 1813 proclamó la independencia de México respecto de España, que sin embargo tuvo una breve duración (la independencia mexicana se declaró definitivamente en 1821).[93]
– Fray Servando Teresa de Mier (1763–1827), fraile dominico y destacado orador fuertemente comprometido con la independencia de México que en sus prédicas recurrió a la declaración de derechos humanos y celebró la figura de Hernán Cortés. En 1794 pronunció un sermón en el que negaba la aparición tradicional de la Virgen de Guadalupe, indicando que esta apareció en el siglo I D. de C. El escándalo ocasionado le valió el exilio en Santander, desde donde llegó a Paris, entró en contacto con Simón Rodríguez y tradujo

92 Ibid., p. 51.
93 Karl Kohut: *Kurze Einführung in Theorie und Geschichte der lateinamerikanischen Literatur (1492–1920)*. Berlin: LIT Verlag 2016, aquí pp. 155–156.

Atala de François-René de Chateaubriand. Desde Francia pasó a Londres, donde publicó la *Historia de la revolución de la Nueva España* (1813) así como la «Carta de un americano» en el periódico *El Español* (1810–1814) de José María Blanco White.[94]

– José Xavier Clavijero (1731–1787), sacerdote jesuita que en el exilio italiano escribió la *Storia antica del Messico* (1780–1781). Esta obra se sitúa en el contexto de la polémica internacional en torno al Nuevo Mundo que tuvo lugar en Europa en el siglo XVIII y que en términos generales achacaba inferioridad tanto a especies de la naturaleza como a indígenas y criollos (específicamente falta de capacidad intelectual a estos últimos). La *Storia antica del Messico* constituye una reacción de rechazo explícito a los cuestionamientos provenientes de figuras de la Ilustración europea como el prusiano Cornelius de Pauw (*Recherches philosophiques sur les Américains*, 1768–1769), Buffon (*Histoire naturelle, générale et particulière*, 1749–1804), Voltaire (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756), Guillaume Raynal (*Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1770), William Robertson (*History of America*, 1777).[95]
– Juan José de Eguiara y Eguren (1696–1763), jesuita autor de la *Bibliotheca Mexicana sive eruditorum historia virorum* (1755), enciclopedia escrita en latín con solo dos volúmenes terminados. La obra constituye un catálogo y registro de los hombres de letras de la Nueva España, que solamente alcanzó a cubrir las letras A, B y C (contiene cerca de dos mil nombres) y busca refutar la imputación de que el virreinato sería una tierra bárbara e inculta. Este juicio provenía de la lectura realizada por su autor de las *Epístolas* (1735) de Manuel Martí que cuestionaba la capacidad intelectual de los americanos, en especial de los novohispanos.[96]
– José Mariano Beristáin y Souza (1756–1817), sacerdote, bibliógrafo y autor de la *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional* (1816–1821), obra del mismo género que la anterior, que de hecho sigue como modelo, y que comprende más de 3600 artículos. La idea del inventario de autores y obras realizado por Beristáin y Souza era también contradecir el juicio negativo

94 Ibid., p. 159; José Miguel Oviedo: *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 1. *De los orígenes a la Emancipación*. Madrid: Alianza Editorial 1995, aquí pp. 329–331.
95 Karl Kohut: *Kurze Einführung*, pp. 127–128; José Miguel Oviedo: *Historia de la literatura*, pp. 295–296.
96 Karl Kohut: *Kurze Einführung*, p. 127; José Miguel Oviedo: *Historia de la literatura*, p. 297.

acerca del nivel cultural y de las letras de las colonias americanas.[97] Así, ambas «bibliotecas» constituyen instancias de lucha por el reconocimiento frente al desprecio proveniente de Europa hacia los americanos.

– Carlos de Sigüenza y Góngora (1645–1700), precursor de la Ilustración, historiador, cosmógrafo, polímata. Publicó una vasta y variopinta obra, de la cual cabe mencionar algunos títulos: el *Manifiesto filosófico contra los Cometas, despojados del imperio que tenían sobre los tímidos* (1681), el texto historiográfico *Fénix del Occidente* (ca. 1670) y su conocida «protonovela» *Infortunios que Alonso Ramírez natural de la ciudad de S. Juan de Puerto Rico padeció. . . en poder de ingleses piratas* (1690), que José Miguel Oviedo considera como antecedente de la escritura de Fernández de Lizardi.[98]
– José Antonio Alzate y Ramírez (1729–1799), científico, sacerdote y polímata, apodado «el Plinio de México», cuya obra abarca temas de zoología, botánica, física, astronomía, filosofía. Entre sus publicaciones destacan los periódicos enciclopedistas *Diario Literario de México* (1768) y *Gaceta de Literatura de México* (1788–1795).[99]
– Jacobo de Villaurrutia (1757–1833) y Carlos María de Bustamante (1774–1848) fundaron en 1805 el *Diario de México*. Mientras el primero de ellos, dominicano y jurista de profesión, publicaba ensayos sobre filosofía y educación en el periódico, el segundo, abogado e historiador, daba a conocer en la prensa local su pensamiento a favor de la independencia del virreinato.[100]

José Joaquín Fernández de Lizardi, hijo de madre española y padre mexicano, nació en Ciudad de México en 1776 y murió en este mismo lugar en 1827. Su biografía estuvo marcada por afanes de justicia y libertad, y en un primer momento fue fiel defensor de la monarquía española. Así, en 1810 cuando los insurgentes de Taxco se habían sublevado ante el llamado del religioso y revolucionario Miguel Hidalgo, Fernández de Lizardi advirtió sobre esta situación al virrey Francisco Xavier Venegas. Enseguida a causa de un malentendido derivado de este incidente es apresado, por lo que en enero de 1811 se defiende ante la autoridad en Ciudad

---

97 *Wikipedia*: José Mariano Beristáin y Souza. [sin fecha]a, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Mariano_Berist%C3%A1in_y_Souza (Última consulta: 03.06.2020).
98 Karl Kohut: *Kurze Einführung*, pp. 93–94; José Miguel Oviedo: *Historia de la literatura*, pp. 250–253.
99 José Miguel Oviedo: *Historia de la literatura*, p. 297.
100 *Wikipedia*: Jacobo de Villaurrutia. [sin fecha]e, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Jacobo_de_Villaurrutia (Última consulta: 14.06.2020); *Wikipedia*: Carlos María de Bustamante. [sin fecha]b, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Mar%C3%ADa_de_Bustamante (Última consulta: 14.06.2020).

de México, donde permanece tras su liberación y se gana la vida precariamente mediante su actividad periodística. En esta época comienza a escribir sobre asuntos sociales y políticos.[101]

En 1812 aparece su primer periódico, *El Pensador Mexicano*, en el cual escribe sobre los problemas que asolan su país, la agricultura, el comercio, la industria, los abusos del gobierno, la educación, el despotismo, la Constitución y la libertad de imprenta, entre otros temas. El periódico (si bien se extiende hasta 1814) continúa apareciendo normalmente hasta el 3 de diciembre de 1812, cuando Fernández de Lizardi es conducido nuevamente a la cárcel debido a haber intercedido a través de un artículo ante el virrey Venegas a favor de curas revolucionarios que habían sido enjuiciados por militares. A causa de que en esta época crece simultáneamente el ideario liberal independentista y la censura, Fernández de Lizardi tiene cada vez mayores dificultades para publicar sus periódicos, por lo cual opta por dedicarse a la novela y así en 1816 publica *El Periquillo Sarniento*.[102]

Jacobo Chencinsky precisa que tras promulgarse el 30 de septiembre de 1812 en las Cortes de Cádiz la primera Constitución Española que establecía la libertad de imprenta, esta recién entró en vigor en la Nueva España el 5 de octubre de 1812 y *El Pensador Mexicano* apareció a su vez el 9 de octubre del mismo año. Debido al clima de disputa existente entre periódicos y folletos[103] y al mencionado texto crítico de Fernández de Lizardi, el virrey Venegas suspende tanto

101 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción. En: José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento*. Edición de Carmen Ruiz Barrionuevo. Madrid: Ediciones Cátedra 2008, pp. 7–81, aquí pp. 9, 15, 11.

102 Ibid., pp. 11, 17, 12. – Referente al carácter transgresor del pensamiento del autor vehiculado por medio de sus periódicos, remitimos a la investigación de María del Rosario Lara: *El discurso subversivo en la obra periodística de Fernández de Lizardi*. With a Foreword by Alberto Julián Pérez. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press 2009.

103 En general, a partir de las descripciones de Chencinsky se percibe un ambiente belicoso entre periodistas y periódicos en la Nueva España. Jacobo Chencinsky: Introducción. En: José Joaquín Fernández de Lizardi: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios 1968, pp. 9–28. – Otros periódicos ilustrados importantes de este virreinato que se pueden mencionar son la *Gaceta de México y noticias de Nueva-España* (1722, primer periódico de la Nueva España, cuyo fundador fue Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, considerado primer periodista hispanoamericano), la *Gazeta de México* (1784–1809), la *Gazeta de Literatura de México* (1788–1795), el *Diario de México* (1805–1817), el *Jornal Económico Mercantil de Veracruz* (1806), la *Gazeta del Gobierno de México* (1810–1821), por solo mencionar algunos representantes dentro de una vasta constelación.

la libertad de imprenta como la Constitución en su integridad y ocasiona, pues, la prisión del autor de *El Pensador Mexicano*.[104] De esta manera, y retomando lo señalado anteriormente, se puede pensar en una «prensa para la liberación» a partir de la función que esta actividad publicística cumplió en el Virreinato de la Nueva España con respecto a su metrópolis europea (y en general en todos los virreinatos americanos), así como también en relación con la opresión que padecían los escritores producto de la censura y en particular Fernández de Lizardi, quien sufrió privación de libertad a consecuencia de su quehacer periodístico en beneficio de la sociedad mexicana.

En relación con el título de *El Pensador Mexicano*, Chencinsky observa que Fernández de Lizardi se basó en el periódico español *El Pensador* (1762–1763, 1767) de José Clavijo y Fajardo,[105] mientras que Ruiz Barrionuevo, a su vez, también señala esta filiación y especifica acerca de la recepción de este texto madrileño en Hispanoamérica que fue ampliamente difundido, hecho que se demuestra en el título y pseudónimo escogidos por el literato mexicano así como igualmente en el periódico *El Pensador* publicado en La Habana en 1764 y atribuido a Ignacio José de Urrutia y Montoya.[106]

Por otro lado, Chencinsky contextualiza la finalidad y función del periódico de Fernández de Lizardi en el marco de las desventajas sociales que experimentaron los americanos en la situación colonial:

> [. . .] el propósito declarado de *El Pensador Mexicano*, desde su arranque, es exaltar la libertad de imprenta y la Constitución y exponer las ventajas que traen consigo. Esto, evidentemente, para ponerlas en práctica, lo que significaba denunciar los males prevalecientes después de trescientos años de coloniaje: las trabas a la agricultura, la industria y el comercio, el opresivo exceso de impuestos, la exclusión de los nacionales de ciertos empleos y los privilegios que, en cambio, gozaban los peninsulares y los criollos, etcétera, causas que señalaba como origen de la insurrección que tenía asolado al país.[107]

Al funcionalizar su periódico para la denuncia de las injusticias padecidas por los «nacionales» respecto a los «peninsulares» y «criollos», es decir, de los mestizos e indígenas mexicanos frente a los españoles nacidos en Europa y América, Fernández de Lizardi hace visibles no solo fronteras étnicas entre europeos y americanos y la exclusión de estos últimos por parte del sistema colonial español, sino también la condición de «otros» que los americanos cumplían en tal orden, posicionando de esta manera su texto como «prensa para (el beneficio de) los ‹otros›».

104 Jacobo Chencinsky: Introducción, p. 9.
105 Ibid.
106 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 17.
107 Jacobo Chencinsky: Introducción, p. 11.

Por su parte, María del Carmen Millán destaca la escenificación de la vida social novohispana que surge de manera secundaria en función de los propósitos y proyección de *El Pensador Mexicano*:

> La intención de este periódico, originalmente, era mostrar las prerrogativas que ofrecía la *Constitución de 1812*, en un régimen de tipo feudal; pero consiguió, además, dar una imagen muy fiel del mestizo en particular y del pueblo mexicano en general, en un momento de transición entre la organización colonial española en decadencia y las proyecciones de las ideas de la Ilustración recibidas también a través de España.[108]

Así, el periódico al proporcionar a los lectores imágenes del mestizo y de la sociedad mexicana, los hacía visibles y daba a conocer cómo era la convivencia en el Virreinato de la Nueva España en el período intersticial de su paso de colonia a nación independiente. Por lo tanto, *El Pensador Mexicano* versa sobre la vida social en este virreinato en un contexto de transformación de las reglas de convivencia y hace visible al «otro» y la posición que este desempeñaba en el sistema convivencial mexicano de entonces.

Estructuralmente *El Pensador Mexicano* se compone de tres tomos y cuarenta y cinco números: el primero (1812–1813) contiene trece números y cinco suplementos («Pensamientos extraordinarios»), el segundo (1813) posee dieciocho números y diecisiete suplementos, mientras que el tercero (1814) consta de catorce números y nueve suplementos.[109] Cabe señalar que el periódico se publicó originalmente en la Imprenta de doña María Fernández de Jáuregui, ubicada en la Ciudad de México.

La escritura de Fernández de Lizardi se encuentra marcada por presiones sociales y políticas de diversa índole.[110] Así, cuando criticó a la Inquisición (tomo II,

108 María del Carmen Millán: Advertencia. En: José Joaquín Fernández de Lizardi: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios 1968, p. 7.

109 Jacobo Chencinsky: Introducción, pp. 11–12.

110 En febrero de 1821, en uno de sus folletos, Fernández de Lizardi expresa que la solución para los problemas de su país radica en la separación de España, por lo cual otra vez es apresado (Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 13). Al año siguiente, en febrero de 1822, la iglesia lo excomulga debido a su publicación de la *Defensa de los francmasones* (1822), texto referido al trato arbitrario hacia los masones declarados herejes por parte de la iglesia (Jacobo Chencinsky: Introducción, p. 20). En 1823, en el contexto de la lucha entre federalistas y centralistas, y debido a su condición de federalista, es nuevamente encarcelado (Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 14), y en este mismo año le levantan la excomunión (Ibid., p. 15; Jacobo Chencinsky: Introducción, p. 21). Cabe señalar que en las críticas de Fernández de Lizardi a la administración eclesiástica y a los papas se distingue una posición a favor del laicismo.

número 5, 30 de septiembre de 1813), esta, reinstaurada en 1814, volvió a censurar sus periódicos,[111] y él, por su parte, para evitar problemas, comenzó a escribir sobre asuntos costumbristas. En este sentido, Chencinsky plantea que «[e]n *El Pensador Mexicano*, mejor que en ningún otro de sus periódicos, son perceptibles las diversas presiones ideológicas que actúan sobre él en un principio y que, de paso, repercuten formalmente en sus escritos provocando marcadas contraposiciones».[112]

Fernández de Lizardi criticó a través de las páginas de *El Pensador Mexicano* a la iglesia y al gobierno sobre la base de la Constitución y gracias a la libertad de imprenta, en la cual la administración virreinal veía el origen de las revueltas, pues posibilitaba la divulgación de voces críticas al sistema colonial:

> Inquirir el motivo de manifiestas irregularidades en la política gubernamental, muchas de ellas relacionadas con cuestiones del clero, y pedir su rectificación haciendo efectivas las leyes constitucionales, le renueva antipatías y enemistades de los conservadores y ocasiona, como ya sucediera antes, que el gobierno considere las incomodidades e inconveniencias de la libertad de imprenta.[113]

El terreno en disputa era, pues, no solo el funcionamiento de la política, sino cómo esta administraba la vida colectiva configurando formas de convivencia desfavorables a los americanos. Tales circunstancias históricas del Virreinato de la Nueva España representaban, en consecuencia, el contexto de producción y circulación de *El Pensador Mexicano*, es decir, el periódico surge, funciona y es recibido en un contexto colonial.

Ruiz Barrionuevo indica que es preciso situar la figura de Fernández de Lizardi en el contexto de la Independencia mexicana (es decir, entre el comienzo del levantamiento de Miguel Hidalgo en 1810 y la culminación con la entrada de Agustín de Iturbide en México en 1821) y que «[s]on años de fuerte implantación ilustrada; Hidalgo y los liberales mexicanos se habían formado en similares lecturas de Rousseau, Diderot o Voltaire».[114] Asimismo es importante considerar la divulgación del ideario ilustrado e independentista a través de los periódicos de la época, tanto en México como en todo el continente americano —contexto en el cual se inserta, pues, la labor periodística de Fernández de Lizardi—, y cuyos principales destinatarios (suscriptores, lectores) eran las élites criollas de los respectivos ámbitos locales:

---

111 Jacobo Chencinsky: Introducción, p. 13.
112 Ibid., p. 15.
113 Ibid., p. 20.
114 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 16.

> El ideal de la Independencia se va filtrando de manera paulatina en las publicaciones periódicas, a la vez que el conocimiento de las ideas de la Ilustración; la difusión de la lectura, el interés y la curiosidad por las descripciones de países desconocidos o de costumbres inéditas, encuentran en el periodismo un marco propicio. Ese nuevo público, minoritario, pero entre el que se distingue un lector inquieto, deseoso de discutir las nuevas ideas encuentra un cauce ajustado en publicaciones como el *Papel Periódico* de La Habana (1790–1805), el *Semanario del Nuevo Reino de Granada* de Bogotá (1808–1811), el *Diario de México* (1805–1817), la *Gaceta de México* (1784–1809), el *Mercurio Peruano* (1791–1795), etc. La libertad de imprenta propiciará también —en los momentos en que se mantuvo— el oficio de periodista y el medio de la hoja periódica como importante instrumento para la difusión y defensa de las ideas.[115]

La lista de suscriptores de *El Pensador Mexicano* contenida en el número 13 del primer tomo (10 de enero de 1813) deja entrever que estos representaban la élite de la sociedad novohispana (criollos y algunas damas que emergen en la época): religiosos (reverendos, presbíteros), académicos (licenciados, doctores, bachilleres), políticos (alcaldes, diputados en Cádiz), mujeres, militares (capitán, teniente, coronel), nobles (conde, marqués, mujer marquesa), cirujanos, procuradores.[116] Por lo tanto, *El Pensador Mexicano* se dirige especialmente a criollos ilustrados movidos por un interés social y no a los pobres e ignorantes, sobre quienes se espera, sin embargo, que recaigan los efectos benéficos del periódico:

> Cuando considero a ustedes penetrados de los sentimientos de la más noble filantropía y adheridos a los principios de la más sana filosofía, no puedo menos que arrojarme a consagraros este pequeño trabajo como tan análogo a las recomendables prendas que os caracterizan en el concepto de los sabios.[117]

En este sentido, cabe señalar que el segundo tomo del periódico está dirigido a los hombres de bien y su autor cita como epígrafe una proclama del virrey relativa a los escritores: «No estén ociosas vuestras plumas, cuando la opinión extraviada necesita ilustrarse y corregirse».[118] Por consiguiente, la clase intelectual criolla debe servir a la sociedad, es decir, su labor ha de estar orientada a educar al pueblo en conformidad con lo prescrito por la autoridad, según Fernández de Lizardi.

Como fue señalado, durante el proceso de escritura de *El Pensador Mexicano* Fernández de Lizardi cayó en la cárcel por interceder ante el virrey a favor de sacerdotes revolucionarios que habían sido condenados, es decir, vivió en carne propia el ejercicio del poder colonial y el deseo de libertad, y en 1816, con

---

115 Ibid., pp. 16–17.
116 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 119–121.
117 Ibid., p. 149.
118 Ibid.

el fin de esquivar problemas con la Inquisición y la censura, optó por la novela y publicó el primer ejemplar de este género en Hispanoamérica: *El Periquillo Sarniento*, que siguió firmando como «El Pensador Mexicano».[119]

El periódico *El Pensador Mexicano* muestra los cambios en la visión de Fernández de Lizardi sobre el régimen colonial, la iglesia y la situación de los intelectuales criollos respecto a la corona. Si bien en un primer momento su autor fue leal a Fernando VII, luego criticó el régimen colonial y quiso la independencia y libertad de México. No se debe dejar de considerar que el virrey Venegas suprimió la libertad de imprenta en la Nueva España y que bajo su gobierno se encarceló a Fernández de Lizardi.

En el presente capítulo se propone que *El Pensador Mexicano* ofrece visibilizaciones del «otro» y sobre todo escenifica una lucha por su reconocimiento. Se postula el argumento de que este periódico contiene diálogos para el reconocimiento del «otro» en un contexto de su negación, destitución y desconocimiento por parte del aparato político colonial. Si bien el posicionamiento de Fernández de Lizardi respecto a su propia identidad cultural es ambiguo (¿novohispano, mexicano, español o español americano?), *El Pensador Mexicano* está programado para el «otro» y sus exigencias correspondientes.

En lo que respecta a sus folletos, Fernández de Lizardi trató prácticamente los mismos temas que en sus periódicos. Su intención divulgadora se benefició incluso por el tamaño de estos (cuatro a dieciocho hojas impresas), los que podían ser comprados por más lectores y eludir la censura con mayor facilidad.[120] En este sentido, María Rosa Palazón sostiene con respecto al género:

---

119 Ottmar Ette problematiza en su análisis de *El Periquillo Sarniento* (que estudia en cuanto apropiación y transformación de la novela picaresca española) las dinámicas de interacción entre la superación del coloniaje de la Nueva España (creación de un espacio nacional) y la formación de un circuito (y mercado) literario nacional mexicano propio por parte de Fernández de Lizardi a través de su novela (creación de una comunidad de lectores-compradores americanos para la literatura producida en América, ya que era un escritor profesional que no vivía de mecenas). El investigador señala igualmente que los lectores de las publicaciones periódicas de fines del siglo XVIII existentes en los espacios urbanos americanos serían parte del público de la novela y puntualiza que su autor usó conscientemente esta situación en el título original de la obra: *Vida de Periquillo Sarniento, escrita por él para sus hijos, y publicada para los que la quieran leer, por D.J.F. de L. autor del periódico titulado «El Pensador Mexicano»*, es decir, aprovechó el público de su diario conformado por suscriptores y lectores criollos. Ottmar Ette: Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento* o escritura dialogada entre Europa y Latinoamérica. En: Dieter Janik (ed.): *La literatura en la formación de los Estados hispanoamericanos (1800–1860)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 1998, pp. 83–122, aquí pp. 90–91.

120 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 21.

> El folleto no difería básicamente del periódico: se componía de artículos de interés local y reproducía noticias internacionales, al tiempo que era una mescolanza de géneros, un recorrer la prosa y la poesía, los diálogos, las narraciones breves de temas moralistas y los comentarios editoriales, a los que se añadían avisos, noticias y composiciones que se remitían.[121]

Por lo tanto, se trata de un género más eficaz que el periódico en cuanto a la capacidad de difusión de ideas ilustradas que favorezcan la liberación del pueblo novohispano.

Igualmente Ruiz Barrionuevo indica que Fernández de Lizardi al difundir el folleto en el pueblo dio a conocer la urgencia de superar los lastres coloniales así como de rectificar política y socialmente la vida mexicana,[122] y en relación con su actividad de publicista pone el acento en el rol que el autor otorgaba a la educación: «Su labor era de moralista y educador, y el periodismo le servía para sus fines; [. . .] su misión era la de difundir ideas de libertad, pero también el servir al lector como medio de instrucción. La educación era el factor de cambio que lograría el progreso del país [. . .]».[123]

En lo que toca a *El Periquillo Sarniento*, esta obra literaria posee un carácter moralizador y didáctico, y por sus características constituiría una novela picaresca renovada en el concepto de Rousseau, de la Revolución Francesa y del ideario independentista.[124] De acuerdo con Salvador Bueno, *El Periquillo Sarniento* responde a «una necesidad básica de los americanos: plantear el balance de la colonización española, enfrentar sus dolencias, equivocaciones y quiebras, sopesar todo el cuerpo social de sus países para, de esa manera, afirmar la necesidad de la independencia».[125] Cabe señalar que en lo que respecta a su primera edición (1816), esta se publicó en pliegos sueltos y entregas progresivas, y que mientras los tres primeros volúmenes se pudieron publicar, el cuarto fue censurado debido a que su autor denunciaba la esclavitud.[126]

El Periquillo Sarniento comienza con la misma retórica del «por si acaso» que se encuentra en el centro de la ficción de *O Carapuceiro*. Así, en el epígrafe que se repite en cada uno de sus cinco tomos se lee: «. . .Nadie crea que es suyo el retrato, sino que hay muchos diablos que se parecen unos a otros. El que se hallare tiznado, procure lavarse [. . .]».[127] Igualmente la novela contiene

121 María Rosa Palazón cit. en: Ibid.
122 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, pp. 21–22.
123 Ibid., p. 22.
124 Ibid., pp. 35, 39.
125 Salvador Bueno cit. en: Ibid., pp. 40–41.
126 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 67.
127 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento*, p. 85.

un paratexto llamado «Advertencia precisa», escrito después de la mala experiencia que su autor tuvo a causa de *El Pensador Mexicano* y que presenta su contexto de producción:

> Es menester tener presente que esta obra se escribió e imprimió en el año de 1816, bajo la dominación española, estando el autor mal visto de su gobierno por patriota, sin libertad de imprenta, con sujeción a la censura de oidores, canónigos y frailes; y lo que es más que todo, con la necia y déspota Inquisición encima.[128]

Fernández de Lizardi publica su obra en un contexto colonial de fuerte represión ante los intentos de insubordinación. Su autoconsideración como patriota debe entenderse como la de un refractario a este orden político que busca conseguir la autonomía de México (cuya Independencia se consuma en 1821). Se puede, pues, concebir este contexto de producción intelectual como un período de umbral entre la Nueva España y la nación mexicana.

La novela presenta la ficción de que el protagonista dirige su autobiografía a sus hijos, a quienes da a conocer su «vida descarriada» y sus «vicios»: «En ella [mi vida descarriada] presento a mis hijos muchos de los escollos en donde más frecuentemente se estrella la mocedad cuando no se sabe dirigir o desprecia los avisos de los pilotos experimentados».[129] Muy posiblemente con la idea de «mocedad» su autor alegoriza las naciones jóvenes e inmaduras como las americanas y en especial la mexicana. Asimismo el protagonista indica que escribe con un afán didáctico: «[. . .] no escribo para todos, sino sólo para mis hijos, que son los que más me interesan y a quienes tengo obligación de enseñar».[130] Estos hijos, a su vez, parecieran ser una alegoría de los mexicanos, a quienes el narrador busca ayudar a madurar, es decir, convertir en ciudadanos. El propósito de Periquillo mediante su relato consiste, pues, en desterrar el vicio y fomentar la virtud en México a partir de la educación a sus hijos, la cual será clave para la formación de los ciudadanos mexicanos.

Chencinsky describe a Fernández de Lizardi como un gran publicista; de hecho, indica que entre 1812 y 1827 publicó no solo nueve periódicos, sino además una serie de panfletos (alrededor de trescientos) y folletos,[131] aparte de colaborar en otros diarios y desempeñarse en 1825 como redactor del periódico

128 Ibid., p. 87.
129 Ibid., p. 96.
130 Ibid., p. 97.
131 Este investigador indica que entre 1820 y 1827 Fernández de Lizardi publicó aproximadamente doscientos folletos, cinco piezas de teatro y tres calendarios (Jacobo Chencinsky: Introducción, p. 16), género este último cercano a los almanaques. Los folletos como ensayos breves representan un género que podría haber contribuido al origen y formación de las literaturas latinoamericanas criollas. Así, se podría señalar que las primeras etapas del ensayo en

oficial *Gaceta del Gobierno*.[132] En general, Fernández de Lizardi, en cuanto típico intelectual latinoamericano decimonónico, junto con haber sido un destacado y extraordinario publicista, cultivó diferentes géneros literarios,[133] como lo manifiesta el siguiente recuento de su obra realizado por Ruiz Barrionuevo:[134]

- Novelas:
  - *El Periquillo Sarniento* (1816)
  - *Noches tristes* (1818)
  - *La Quijotita y su prima. Historia muy cierta con apariencia de novela* (1818–1819)
  - *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda* (1832)
- Poesía:
  - *Fábulas del Pensador Mexicano* (1817)
  - *Ratos entretenidos* (1819)
- Drama:
  - *El fuego de Prometeo* (1811)
  - *Auto mariano* (1817)
  - *Unipersonal del arcabuceado* (1822)
  - *El unipersonal de don Agustín de Iturbide* (1823)
  - *El negro sensible* (1825)
  - *La tragedia del Padre Arenas* (1827)
  - *El grito de libertad en el pueblo de Dolores* (1827)
  - *Todos contra el payo y el payo contra todos* (sin fecha)
  - *Pastorela en dos actos* (sin fecha)
- Periódicos:
  - *El Pensador Mexicano* (1812–1814), 45 números
  - *Las Sombras de Heráclito y Demócrito* (1815), 2 números
  - *Alacena de Frioleras* (1815–1816), 28 números
  - *Cajoncitos de la Alacena* (1815–1816, suplemento del periódico anterior), 11 números
  - *El Conductor Eléctrico* (1820), 24 números
  - *El Amigo de la Paz y de la Patria* (1822), 2 números
  - *El Payaso de los Periódicos* (1823), 1 número

América Latina comprenderían folletos, prensa, cartas y diálogos, los últimos de los cuales —como se verá más adelante— abundan en *El Pensador Mexicano*.

132 Jacobo Chencinsky: Introducción, p. 10.

133 Como salta a la vista con su copiosa obra, Fernández de Lizardi era un escritor curtido —tal como Lopes Gama—, que además «se ganaba la vida con la pluma». Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 21.

134 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, pp. 65–67.

  - *El hermano del Perico que cantaba la Victoria* (1823), 6 números
  - *Conversaciones del Payo y el Sacristán* (1824–1825), 50 números
  - *Correo Semanario de México* (1826–1827), 24 números
- Folletos
  - aproximadamente 300 (en total).

4.3 *El Pensador Mexicano*

4.3.1 Un «*Pensador*» entre sabios y necios

En el prospecto del tomo I (9 de octubre de 1812),[135] titulado «Sobre diversas materias. Prólogo, advertencia y dedicatoria al lector», Fernández de Lizardi contextualiza *El Pensador Mexicano* en una tradición literaria hispánica, señalando así desde el primer número esta relación intertextual a sus lectores: «En todas partes ha habido pensadores, señor lector, ya *romanos*, ya *matritenses*, ya *caditanos*, etcétera. Conque no será muy extraño que al cabo de las quinientas salgamos ahora con un *Pensador Mexicano*».[136] De esta manera, al situar su periódico en la estela de los *Pensadores*, el autor lleva a cabo una mexicanización del género *spectator*, es decir, lo adapta a las circunstancias históricas, sociales y políticas de su contexto particular (virreinato americano en vísperas de la Independencia), dotándolo de nuevas características y dando al mismo tiempo cuenta de la recepción de esta prensa en Hispanoamérica. Así, si Fernández de Lizardi, además de posicionar en este prólogo el diseño de su texto, mexicaniza el prototipo espectatorial *Pensador*, surgen las preguntas: ¿qué piensa en específico *El Pensador Mexicano* y para qué?

Igualmente en el prólogo existe la construcción de un destinatario, el cual debe ser capaz, de forma madura, de tomar decisiones y posicionarse críticamente ante las reflexiones que le ofrece el autor, cuyo enunciador, el «Pensador», señala: «Pero usted estará diciendo: ¿Qué tales serán estos pensamientos? De todo habrá, amigo, buenos y malos: malos los míos y buenos los ajenos; usted lo que debe hacer es separar con prudencia el trigo de la paja [. . .]».[137] En este sentido, a continuación indica en relación con los lectores del periódico que su país está habitado por ilustrados e ignorantes, de los cuales desprende como

135 Esta fecha fue determinada por Jefferson Rea Spell, ya que los primeros nueve números del tomo I carecen de ellas. Cf. José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 33.
136 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 33.
137 Ibid.

consecuencia natural recepciones disímiles en cuanto al nivel de crítica. Por lo tanto, es probable que su periódico se vea sobrepasado por esta situación y no saque ningún provecho en Ciudad de México, a la que caracteriza como «centro de sabios y madriguera de necios», cuyas censuras de los primeros sabrá apreciar, mientras que las simplezas de los segundos le servirán para su solaz.[138]

4.3.2 Libertad de imprenta, censura e Inquisición

Teniendo en cuenta que *El Pensador Mexicano* se publica inmediatamente después de proclamada la Constitución de Cádiz, se analiza a continuación la forma en que el periódico representa y reflexiona en torno a los tópicos de la libertad de imprenta, la censura y la Inquisición.

El «Pensamiento I» del primer tomo (números 1 y 2, sin fecha) se titula «Sobre la libertad de la imprenta» y se constituye como un alegato en favor de los beneficios que la Constitución de Cádiz significó para los americanos, específicamente cómo contribuyó a superar lastres del pasado que perjudicaban la vida social. En este contexto la libertad de imprenta representa un hecho favorable no solo para los americanos, sino para toda España, ya que su ausencia, que estaba fundamentada —según el autor— en la irracionalidad y limitación intelectual, conducía a adjudicar al imperio hispánico incluso el estado de barbarie:

> He dicho que la esclavitud de los entendimientos en restringir la libertad de la imprenta era patrocinada sin razón, y no me desdigo. Los extranjeros, acérrimos enemigos de las glorias de los españoles, siempre han procurado denigrarlos por cuantos medios les ha sugerido o su encono o su envidia. Siempre los han tratado, o nos han tratado por mejor decir, de unos necios, algo más, de unos bárbaros, y si con algunas razones han apoyado este inicuo aserto, ha sido la principal, la falta de libertad de imprenta.[139]

La libertad de imprenta se yergue, pues, más bien como un hecho civilizador que contribuye al progreso social y que además puede precaver a los gobernantes ante eventuales perjuicios sociales: «Hemos visto el estado infeliz a que se vio reducida la España bajo la dominación antigua, y que probablemente no hubiera sido víctima del insolente despotismo, si *la libertad de la imprenta* le hubiera proporcionado los avisos oportunos de su inminente daño».[140] De esta forma, se constituye, pues, en un instrumento para el beneficio de los buenos gobiernos.

138 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 34.
139 Ibid., pp. 35–36.
140 Ibid., p. 39.

Por otro lado, Fernández de Lizardi aboga por una libertad de imprenta con restricciones, específicamente en lo que atañe al cuidado de la honra de los poderes coloniales: «no quiero que cada uno sea libre para imprimir blasfemias contra la religión y libelos contra el gobierno»;[141] de hecho —como se vio anteriormente— él mismo sufrió experiencia de cárcel precisamente por condenar la administración virreinal.

Luego, en el marco de la argumentación relativa a las utilidades que la libertad de imprenta puede aportar a los gobernantes y a sus sociedades, integra por primera vez la presencia del pobre, el que se transformará en el gran «otro» de sus cavilaciones y hacia cuya liberación dirigirá sus discursos. Así, señala que el virrey y los ministros de seguro ignoran muchas cosas que de saberlas las remediarían y que por el hecho de estar dedicados a asuntos densos y ejecutivos y a casi no conversar sobre temas triviales están forzados a no tener trato con los pobres, situación de desconocimiento que tanto la libertad de imprenta como incluso el mismo *Pensador Mexicano* podrían solucionar.[142]

La reflexión sobre la libertad de imprenta se contextualiza en otro tópico de la escritura de Fernández de Lizardi que es la libertad (a secas), en cuyo marco critica severamente la censura y elabora una fuerte condena de la Inquisición, instancias represivas en oposición a las cuales construye un poderoso discurso sobre la liberación que recorre todo *El Pensador Mexicano*.

En el número 5 del segundo tomo (30 de septiembre de 1813), «Sobre la Inquisición», escribe acerca de este tribunal y de los beneficios que su abolición conlleva en los dominios españoles. Insiste en que es contrario a la prosperidad (felicidad) del reino, y que si bien hay gente vulgar (pobre y no pobre) que lamenta este hecho, precisa que ha sido para bien de España y sus colonias:

> [la abolición] [. . .] esto lo ha determinado una nación soberana; una nación que no aspira sino al mayor bien y felicidad de sus conciudadanos; una nación representada por la flor, digámoslo así, de sus sabios; una nación que acaba de hacerse libre reconociendo los derechos del hombre; una nación que en el mismo paso de su libertad ha fijado el de su ilustración, y, por último, una nación católica y cristiana.[143]

En el fondo, para el autor, la presencia del tribunal es signo de una nación retrasada e ignorante, y su abolición no puede ser más que a favor de la ciudadanía. Así, en este orden, elabora una oposición entre naciones libres e ilustradas y otras esclavas e ignorantes. A su vez, una nación que suprima la Inquisición además de ser libre y cristiana, es gobernada naturalmente por hombres sabios. Enseguida

141 Ibid., p. 36.
142 Ibid., p. 42.
143 Ibid., p. 175.

Fernández de Lizardi caracteriza dicho tribunal como instancia opresora ilegítima, contraria al bienestar común (se opone a la sociedad, a los soberanos, a la iglesia así como al mismo evangelio) y criminal en sus procedimientos, aunque no deja de mencionar que de seguro habrá fariseos que lamentarán su abolición.[144]

Uno de los aspectos centrales de su argumentación contra la Inquisición es la opresión, vileza, criminalidad y sobre todo injusticia del tribunal, que pese a ello es —por fuerza de la costumbre— apoyado por paisanos suyos a quienes igualmente condena:

> Desengañémonos: los pueblos acostumbrados por mucho tiempo a sufrir en silencio las duras cadenas del despotismo se connaturalizan con la esclavitud, en términos que, a fuer de ingratos y necios, se recelan de la misma mano benefactora que se empeña en desuncirlos del fatal carro de la opresión y tiranía.
>
> Tal es y ha sido el ruin proceder de cuantos se oponen y han opuesto al aniquilamiento de un tribunal que siempre fue injusto, ilegal, inútil en la iglesia y pernicioso en las sociedades.[145]

Y sobre la forma de proceder de la Inquisición, su condena es aún más dura, pues pone el acento en que el *modus operandi* de su ilegalidad e injusticia se basa en el empleo de oscuros procedimientos:

> El secreto y las excomuniones eran los escudos que protegían las iniquidades e injusticias de este lúgubre y enlutado tribunal. El secreto era la llave misteriosa de las ilegalidades, usurpaciones y calumnias que cometía, y las excomuniones conminaban con más violencia que las mismas bayonetas. El siglo solapaba sus injusticias, y éstas eran más repetidas a la sombra de las excomuniones.[146]

Otro de los argumentos importantes a los que recurre Fernández de Lizardi (siguiendo a Antonio José Ruiz de Padrón) es que la Inquisición es nociva a la Constitución y al Estado así como contraria al espíritu del evangelio. Insiste en que se opone a los preceptos cristianos fundamentados en la clemencia (su proceder no es conforme al santo e inmaculado de Cristo ni tampoco puede derivar de un Dios misericordioso) y que únicamente los locos pueden deplorar su remoción y desearla de vuelta.[147]

Aparte de las injusticias, los abusos constituían la esencia de la Inquisición, uno de los cuales, la insubordinación, conllevaba que esta no respetara

144 Ibid., pp. 175–176.
145 Ibid., p. 176.
146 Ibid., pp. 176–177.
147 Ibid., pp. 177, 179.

jerarquías (rey, papa) y correspondientemente, deduce Fernández de Lizardi, haría caso omiso de la Constitución.[148]

Por lo demás, el autor indica en directo vínculo con la censura y libertad de imprenta que la Inquisición en su despotismo, sin consultar a nadie, condenaba libros y escritos sin saber el motivo (no los entendía),[149] es decir, resalta no solamente la ignorancia de los miembros del tribunal, sino también su total arbitrio en la desaprobación de las lecturas.

4.3.3 Injusticias, igualdad de trato, integración y reconciliación

Otro de los hilos conductores de *El Pensador Mexicano* es la experiencia de injusticia que padecen los americanos respecto a los europeos por parte de la administración colonial. En general, Fernández de Lizardi deja entrever en sus alegatos y descripciones de la sociedad novohispana decimonónica una mala convivencia entre españoles y americanos. En este sentido, se identifica en el texto (en el cual es frecuente la expresión «hermanos de la península») un discurso sobre el vasallaje, concepto clave para la lucha por el reconocimiento de los americanos, especialmente de los pobres, ya que a través de este americanos y europeos son iguales ante el rey, es decir, posibilita la igualdad de trato.

En el «Pensamiento II» del primer tomo, que se extiende entre los números 3 y 6 (sin fecha) y se titula «Sobre la exaltación de la nación española y abatimiento del antiguo despotismo», el autor plantea que lo esencial es trabajar por la unión en el reino, y en virtud de ello escribe en nombre de los ciudadanos pobres de México, por cuya calidad de vida debe velar el aparato político. Por tanto, la labor de los funcionarios gubernamentales consiste en comprometerse por los intereses de la ciudadanía, protección civil que ha favorecido y estimulado la Constitución española de 1812:

> Lo que le interesa [al mexicano pobre] es tener un *gobierno protector* que lo defienda del malvado; un gobierno piadoso que le modere en cuanto pueda las contribuciones; *un intendente activo y celoso* del bien común que no permite *resgatones* que le encarezcan los víveres y lo maten de hambre; *unos regidores vigilantes* que cuiden de la policía como es debido, etcétera. Esto es lo que le importa, y esto es lo que han tenido presentes las *Cortes* al formar *esa Constitución* que proporciona la felicidad a cualquier honorado ciudadano; *esa Constitución* que admirarán las potencias vecinas para la que acaso han ministrado con sus ejemplos los materiales; *esa Constitución*, que sabe conciliar la subordinación

148 Ibid., p. 182.
149 Ibid., p. 180.

> con la independencia y la sujeción con la suspirada libertad; *esa Constitución*, en fin, que nos acaba de transformar de *esclavos* en *vasallos*.[150]

El autor elogia la Constitución de Cádiz, y es muy claro en establecer un antes y un después de ella respecto a la situación de los americanos. Dicha Constitución conllevó beneficios concretos sobre la condición civil de estos, quienes a través suyo perdieron el estatus de colonos (esclavos) para mediante el vasallaje ser españoles con los mismos derechos que los peninsulares. Así, el concepto de vasallaje, que «es una noción antigua que expresa el sometimiento político al monarca, reconocido como soberano»,[151] representa uno de los pilares fundamentales de la argumentación de Fernández de Lizardi en su periódico, puesto que pone a los americanos a un mismo nivel cívico que los españoles ante la ley.

Igualmente en esta etapa en que Fernández de Lizardi respaldaba la monarquía resulta interesante la defensa que realiza de los indígenas americanos sobre la base de los nuevos conceptos civiles proporcionados por la Constitución de 1812. A través de su integración (inclusión) en la nación española (indígenas junto a españoles americanos y europeos conforman la monarquía) les asigna el mismo estatus jurídico que a los peninsulares y los libra así de los abusos e injusticias que tanto estos como los criollos cometían en su contra, pues señala que han sido los peor tratados al ser despojados de sus derechos y esclavizados:[152]

> Pero quienes más sentían el yugo eran los miserables *indios*. Estos infelices, sí, como más pobres, como más ignorantes y pusilánimes, eran el objeto de sus rapiñas y sus verdaderos esclavos. Éstos que hoy son *legítimos españoles y partes integrantes de la monarquía* eran en otro tiempo tratados punto menos que bestias.[153]

Otro aspecto importante en relación con su posición favorable a la nueva Constitución, y por consiguiente al concepto de nación española, son sus caracterizaciones negativas del antiguo régimen en cuanto perjudicial tanto a gobernantes como a gobernados. Señala que sus «hermanos de la península» debían pagar altas contribuciones y adorar a sus «reyezuelos», despotismo que afectaba a los «dos mundos» de España.[154] Luego, en el marco de tales observaciones críticas, arremete contra la corrupción y el despilfarro del mal gobierno en España (lujo,

---

150 Ibid., pp. 48–49.
151 Dieter Janik: Acerca de la red ideológica del proceso independentista: los problemas de comunicación y de consensualización. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 28, 2 (2011), pp. 123–141, aquí p. 135.
152 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 65.
153 Ibid., p. 50.
154 Ibid., p. 52.

impuestos excesivos, mal comercio, agricultura descuidada, extranjeros y no nacionales en el gabinete, sueldos escandalosos, etc.)[155] y especialmente contra el despotismo en México:

> Y si así ha sido el gobierno en la península, si a la vista de los reyes se han cometido constantemente tan perniciosos abusos ¿qué habrá sido de este lado del Mediterráneo, donde las quejas no han hallado refugio, y donde el despotismo ha sido más disimulado (venerado quise decir) ¿Por qué hasta hoy, hasta esta feliz época en que *por Constitución* somos *libres*, somos *ciudadanos* y podemos quejarnos sin recelo? ¿Qué éramos todos sino unos legítimos vasallos de los primeros potentados?[156]

La fuerza de los argumentos de Fernández de Lizardi proviene, pues, de la Constitución en la cual ve una instancia de concesión de ciudadanías (derechos) y consecuentemente de liberación, ya que si bien antes de esta los americanos también eran vasallos, carecían, no obstante, de derechos debido a la ausencia de un reconocimiento real de dicha condición. De este modo, *El Pensador Mexicano* puede ser concebido como un conjunto de textos a favor de la libertad, para cuya consecución, en primera instancia, era necesario hacer ver al «otro» (el pobre, el indígena, el americano excluido), y enseguida reclamar por las injusticias que padece y abogar por sus derechos.

El gran tema de Fernández de Lizardi es la convivencia en la Nueva España en un contexto de odiosidades y jerarquías étnico-culturales (criollos y gachupines), despotismo y mal gobierno,[157] el que se transformaría en causa de la insurrección que dio origen a la Independencia mexicana (una de cuyas figuras centrales, como se vio, fue Miguel Hidalgo, conocido en la primera fase de este movimiento por su famoso *Grito de Dolores* mediante el cual llamó a la rebelión contra el gobierno novohispano) y en el que surgen las reflexiones del autor en torno a las injusticias y a la pretensión del derecho a la igualdad de trato así como su alegato a favor de la unidad e integración en el México postcolonial:

---

155 Ibid., p. 58.

156 Ibid., pp. 58–59.

157 Entre los números 2 y 4 del tomo III (20 y 27 de enero de 1814) Fernández de Lizardi presenta la Isla Ricamea, que es una utopía y mediante cuyo ideal alegoriza de forma invertida las hostilidades sociales que asolan México. Igualmente en *El Periquillo Sarniento* entre los capítulos VI y VIII del tomo IV se encuentra una isla utópica llamada Saucheofú, referente a la cual Ruiz Barrionuevo precisa que el autor en ella recurre a la doble y contrastante perspectiva entre nativos y extranjeros a través de Periquillo y un personaje oriental, técnica que en el siglo XVIII contaba con precedentes tanto en diálogos como en obras de ficción. Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 52. Por tanto, resulta claro que *El Pensador Mexicano* representa la antesala ideológica y discursiva de la primera novela hispanoamericana, y de hecho esta en ocasiones pareciera ser su continuación.

> Las Indias, sí, las Indias, esta preciosa parte de la monarquía, esta margarita inestimable de la corona de España, esta bolsa donde la Divina Providencia derramó a manos llenas el oro, la plata, los ingenios, la fidelidad y la religión, yace sepultada en la más horrible confusión, en la guerra más sangrienta, y camina por la posta a su certísimo exterminio; no por culpa de nuestros siempre amados soberanos, ni de los buenos ministros, ni de los ilustres españoles, sino por el mal gobierno sostenido por los déspotas tiranos, por esta maldita antipatía de *criollos* y *gachupines* fomentada cerca de tres siglos por los indignos de una y otra especie, pues es menester considerarlos como animales de *distinta especie*, ya que ellos no han querido ser unos por la religión, por la sociedad ni por el origen. Sí, monstruos malditos, vosotros los déspotas y el mal gobierno antiguo habéis inventado la insurrección presente que no el *cura Hidalgo* como se ha dicho. Vosotros, unos y otros, otros y unos, habéis talado nuestros campos, quemado nuestros pueblos, sacrificado a nuestros hijos y cultivado la cizaña en este Continente.[158]

En general, Fernández de Lizardi escribe sobre dos mundos en conflicto (Europa y América) que se integrarían a través del vasallaje y de la real transformación del gobierno déspota en nación española. En este sentido, en un primer momento de su periódico pareciera hacer la vista gorda a las relaciones políticas de dominación, es decir, como si europeos y americanos fueran iguales en un contexto colonial.

Otro tema importante de *El Pensador Mexicano* es la falta de trabajo que padecen los americanos, el que, no obstante, se concede a extranjeros y españoles peninsulares, situación derivada de las injusticias y malos gobiernos existentes en el virreinato. Según Fernández de Lizardi, este desempleo conduce finalmente a odiosidades y enfrentamientos entre estos. Así, al preguntarse por el origen de las rebeliones de los españoles americanos frente a los europeos, considera como motivo la equivocada repartición del trabajo:

> La causa, pues, de la insurrección es la queja de los americanos. Esta es relativa al mal gobierno pasado; éste fue el más impolítico que se ha visto; y la queja se reduce a que *a los americanos se les han atado las manos para la industria, y se les han cerrado las puertas para los empleos*.[159]

Por consiguiente, el autor ve en el reino problemas económicos que luego derivan en rebeliones. En este orden, enseguida integra una nueva queja sobre la mala economía en América, específicamente acerca de las trabas puestas a la agricultura, a la industria y al comercio, que en último término hacen perder valor a este último. Dicho «comercio pasivo» naturalmente desfavorece a la monarquía y en especial a América, situación que conduce a la pobreza y miseria

158 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 62.
159 Ibid., p. 67.

de los americanos.[160] En su argumentación, Fernández de Lizardi relaciona la riqueza de la Nueva España con la libertad de esta:

> no han querido hacer caso ni creer nuestros buenos gobiernos que una potencia no puede ser rica con muchos vasallos ni con mucho terreno, sino con muchos vasallos libres, útiles y ricos, y que para que fueran tales los americanos era preciso concederles la libertad de que se hallaban privados.[161]

De esta manera, el autor instrumentaliza la mejora económica del reino en beneficio de sus argumentos para la liberación, es decir, plantea que en la medida en que los vasallos tengan libertad esta les permitirá hacer crecer la riqueza, proponiendo así una relación intrínseca entre economía y liberación: únicamente la libertad permite la riqueza, el sistema colonial genera de por sí no solo odio, sino también miseria. Por lo tanto, mejorar la economía del reino es liberarlo y hacerlo autónomo (*mündig*), aspecto que luego relaciona con otros beneficios sociales como la laboriosidad (frente al lugar común del período colonial de que los americanos son flojos), la formación de familias y el crecimiento demográfico en México: «Y si hubiera en el reino muchas fábricas, mucha industria y mucho fomento en la agricultura ¿no es claro que hubiera también menos ociosos, menos solteros y mucha más población?».[162] En el fondo, según su cavilar lo importante debe ser modernizar la economía del virreinato, pues conllevará beneficios tanto sobre la buena convivencia entre sus diferentes grupos étnicos y culturales como también en lo que concierne a sus procesos de liberación y/o emancipación.

En lo esencial, Fernández de Lizardi, tras constatar injusticias en el trato dispensado a españoles peninsulares (europeos) y americanos (criollos) en la Nueva España por parte de la administración colonial a pesar de ser iguales ante la monarquía (ley) debido a su condición civil compartida de vasallos, elabora un poderoso alegato en el que pide justicia, igualdad de trato (de derecho) así como *Ebenbürtigkeit* para los habitantes del virreinato en base a la noción jurídica de vasallaje. De este modo, uno de los argumentos a los que recurre (justo antes de iniciar el número 7 del tomo I, sin fecha, titulado «Puertas cerradas») destaca por su claridad respecto a la igualdad de europeos y americanos: «Los naturales de España y de América somos unos por descendencia, por religión, por vasallaje y por sociedad; y así, ni vicios ni virtudes se pueden decir de los primeros que no se hallen en los segundos».[163]

---

160 Ibid., pp. 68–69.
161 Ibid., p. 68.
162 Ibid., p. 69.
163 Ibid., p. 70.

El autor califica de injusticia, arbitrariedad e ilegitimidad la privación de empleos que padecieron los mexicanos frente a los privilegios concedidos a los españoles, y por ello señala que sin ninguna razón ni derecho los americanos tuvieron las «puertas cerradas» laboralmente en beneficio de los peninsulares,[164] situación que considera el origen de la mala convivencia entre estos en América y que caracteriza mediante un amplio vocabulario: cizaña, antipatía, discordia, etc. En cuanto a la razón de la desigual repartición de puestos de trabajo, el principal argumento (de larga data) se fundamenta en atribuir a los americanos la condición de irracionales y bárbaros:

> Hasta esta época singular en el mundo y venturosa en las Indias nos llamábamos españoles en el nombre; lo éramos en la realidad, pero no gozábamos iguales privilegios. Por más que los reyes nos protegían como a hijos, por más que los sabios y justos españoles nos defendían como hermanos, no faltaban otros que nos querían poner casi en el número de las bestias. He aquí el origen de la cacareada antipatía, la causa de la denegación de empleos y el principio de la discordia.[165]

Por lo tanto, junto con tratarse de una animalización o difamación de los americanos para achacarles el lugar de «españoles de segunda categoría», significa en lo fundamental una inferiorización que los despoja de la condición de autogobernarse (*Unmündigkeit*):

> El despotismo y la arbitrariedad de muchos egoístas, quienes para lograr sus pretensiones o colocar a sus ahijados han tratado en todos tiempos de desacreditar a los americanos, quitándoles hasta la racionalidad, para que de este modo, teniéndose en la corte a éstos por incapaces de gobernar ni una piara de cerdos, se pusiesen los destinos lucrosos y de brillo en las manos de los mismos ilusores de las reales y piadosas determinaciones de nuestros amados soberanos, comprando a costa de nuestra opinión el premio debido al mérito y a la fidelidad.[166]

Tales iniquidades que motivan la queja del autor (especialmente, según su argumentación, la cesantía a la que condenaron a los americanos) habrían sido las responsables de desencadenar las rebeliones que culminaron con la Independencia de México, sentido en el cual se pregunta retóricamente: «¿Es verdad que con una escandalosa injusticia se les han cerrado a los americanos las puertas para los empleos? [. . .] ¿Es constante que ésta ha sido la causa de la presente lamentable insurrección?».[167]

164 Ibid., pp. 70–71.
165 Ibid., p. 70.
166 Ibid., p. 72.
167 Ibid., p. 75.

En el número 10 del tomo I (21 de diciembre de 1812), con motivo de la Navidad, el autor se refiere a la desunión, ignorancia, individualismo e infelicidad que predominan en México y que constituyen la causa de sus rivalidades y general discordia, principales flagelos del reino:

> Desengañémonos; no puede haber felicidad ni libertad donde no hay paz, y no puede haber paz donde falta la unión, ni ésta puede darse donde reine el negro egoísmo y la infernal antipatía. Y estos monstruos del abismo son hijos de la más arrastrada ignorancia y de la preocupación más intolerable.[168]

En conformidad con sus principios religiosos, Fernández de Lizardi sitúa estratégicamente la mala convivencia («malvivencia») entre españoles y americanos en el marco del cristianismo (nacimiento de Jesús), y postula el lugar de origen (nacimiento) como fundamento para las iniquidades cometidas en contra de los mexicanos. Así, señala que si bien es encomiable amar al justo y lícito aborrecer la iniquidad del perverso, es una necedad criminal ante Dios y el mundo abominar a los hombres y juzgarlos de forma negativa únicamente por la tierra en que nacieron.[169]

Tras tales reflexiones en torno a las injusticias, odios y desunión dominantes en la Nueva España, el autor presenta una propuesta no solo de integración,[170] sino en lo esencial de reconciliación para el México postcolonial, que evoca el «poder de la reconciliación» hegeliano («Macht der Versöhnung»):

> Ya he dicho, y repito, que para reedificar el templo santo de la unión y allanar el camino de la paz que apetecemos es menester que concurramos *todos*. Para esto es necesario que nos enlacemos con los vínculos de amistad, que nos socorramos mutuamente en nuestras necesidades, que seamos hermanos, no en el nombre sino en el corazón, y que nuestras lenguas nunca se empleen sino en disculpar a nuestros enemigos y en bendecir a los que no lo son.
>
> ¡Ojalá y esto se verificará!, que entonces sin que *tronara el cañón, ni nadara la tierra en sangre*, conseguiríamos la paz apetecida.[171]

---

168 Ibid., p. 94.
169 Ibid.
170 En igual sentido, en el primer número del tomo III (sin fecha), titulado «Sobre el amor de la patria», insiste en que la unión e integración (relacionadas con los ideales sociales de justicia, libertad, paz y felicidad) deben prevalecer sobre la discordia en México. Indica que con sus paisanos deben vivir tranquilos, en hermandad, con intereses comunes, haciendo una «la más santa de las causas», y de esta manera se alejará la discordia y la patria se coronará de gloria. José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 383.
171 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 95.

En consecuencia, contextualizando su reflexión política sobre la «malvivencia» de españoles y americanos dentro de un saludo cristiano, Fernández de Lizardi aboga por la reconciliación que conducirá a la unidad y paz de México, ya que será clave para superar situaciones críticas y dolorosas de humillación, animadversión y odiosidades étnico-culturales surgidas desde las injusticias coloniales.

4.3.4 Pobreza y usura

El Pensador Mexicano contiene un consistente discurso en forma de queja sobre la miseria que padecen las clases bajas de México debido a su difícil acceso a alimentos (pan y carne), medicamentos y carbón a causa de lo elevado de los precios de dichos productos. Al respecto, el texto visualiza formas de convivencia de los pobres (cómo viven) y elabora un alegato en beneficio de ellos mediante el cual Fernández de Lizardi (quien conoce la situación de primera mano porque es un criollo culto pobre) pide comida para el pueblo, orden de cosas en el cual considera la pobreza tajantemente una «muerte civil».[172]

Así, en el texto literario —situado en la tradición de los *spectators* europeos— «Diálogo fingido de cosas ciertas entre una muchacha y tata Pablo» (número 13, tomo I, 10 de enero de 1813) se encuentra una queja contra los monopolistas que acaparan alimentos con el fin de incrementarles el precio. Sus protagonistas remecen las conciencias de los lectores al indicar sus agobios producto de la carestía de comida, modo en el cual Fernández de Lizardi hace ver el hambre que asola el reino:

> MUCHACHA: [. . .] si ya no se puede vivir en México. Por una parte, no halla la gente en qué buscar un real; y por otra, el día que lo tiene, no le alcanza ni para frijoles, porque de todo dan una herejía. Reniego de los insurgentes; ellos tienen la culpa de todo; nada dejan entrar aquí, y ya los pobres ladramos. ¿No es verdad, tata?
>
> TATA: Sí, hija, la mayor parte de nuestras desdichas se ha originado por los insurgentes; pero aquí dentro hay quienes les ayuden y cooperen a aumentar nuestra miseria.

172 En la escritura de Fernández de Lizardi existe una ambivalencia respecto a los pobres. Si bien, por un lado, los hace ver (inclusive a los más miserables), toma una fuerte posición a favor de ellos que recorre todo *El Pensador Mexicano* y reflexiona con el fin de liberarlos de su sometimiento y falta de acceso a bienes simbólicos y materiales, por otro lado, en ocasiones denigra, discrimina y elimina del espacio de discusión que construye al «vulgo», tal como se aprecia en esta afirmación: «[. . .] un animal de México, esto es, un cochero, un carretonero, u otro de tantos que ni pueden hablar con nosotros por su rudeza [. . .]». José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 523.

MUCHACHA: ¿Y quiénes son ésos, tata?

TATA: Hija, los *monopolistas*: aquellos que son mucha parte de la carestía y escasez de los víveres o semillas.[173]

[. . .]

MUCHACHA: [. . .] Mejor era que nos dejaran a los pobres esos medios y esas cuartillas para pan, y no que muchas veces nos hacen falta para comer, como ahora.[174]

[. . .]

TATA: [. . .] Anda, mira si te prestan dos reales sobre los zapatos, que tengo mucha hambre.[175]

De este modo, el autor expone la miseria de la clase obrera mexicana, su falta de empleo y la usura de la cual es víctima, por lo que se trata de diálogos cuya finalidad radica en hacer visibles a los pobres, su miseria y el hambre que sufren.

Igualmente en una carta dirigida al «Pensador» (otro rasgo del género *spectator*), publicada en el suplemento 1 del primer tomo,[176] el remitente —quizá ficticio— que firma con el pseudónimo de «El ciudadano pobre», escribe acerca de la arbitrariedad con la cual los comerciantes aumentan el precio de los alimentos básicos de la dieta del mexicano. Le indica que son ladrones y se valen de la ocasión, que cuando el virrey mandó aumentar dos reales a los frijoles, les subieron seis pesos y encarecieron otros productos, tal como sucedió con la panocha, el azúcar y la miel cuando José María Morelos entró en la ciudad de Cuautla.[177]

El abuso en cuanto al alza de los precios de la comida por parte de sus vendedores es uno de los grandes temas de *El Pensador Mexicano*, cuyos últimos responsables, sin embargo, son —en opinión del autor— el rey y los políticos de la administración colonial, quienes tiene el deber de proteger a los habitantes del reino.

En otra carta destinada al «Pensador» (firmada esta vez por «El Pueblo» y publicada en el suplemento 2 del primer tomo), que constituye una queja por la falta de alimentos debido no solo al aumento de sus precios por parte de los comerciantes (se vuelve a recalcar la usura de estos), sino también a causa de

173 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 114–115.

174 Ibid., p. 116.

175 Ibid., p. 117.

176 Los cinco suplementos del primer tomo no poseen fecha específica, pero es probable que —como se indica en el texto a pie de página— todos sean de 1812. Cf. José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 123.

177 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 125.

los impuestos del gobierno que tampoco controla los abusos que se cometen contra los mexicanos pobres, se presenta una solicitud a los intelectuales: «Escritores, advertir estos particulares a quienes pueden remediarlo, si tratáis de cumplir con vuestro ministerio, y Dios os ayudará y si no, os lo demande».[178] De este modo, la voz ficticia del pueblo recuerda a los letrados su labor al servicio de la sociedad (particularmente de los pobres) y los insta a llevarla a cabo, contexto en el cual el «Pensador» publica dicha carta y pide comida para los ciudadanos pobres a las autoridades, cumpliendo así con el rol asignado a los escritores.

A continuación el autor (quien es parte de los pobres que padecen hambre) presenta en el mismo suplemento 2 su escrito dirigido al corregidor intendente en el que le señala cómo algunos en la Nueva España lucran con el pan y le pide en nombre de los afectados combatir el acaparamiento (¿ilegal?) de este alimento y de la harina:

> Yo, señor, soy muy flaco y muy enfermo, parezco gato enlagartijado, no soy útil (y lo juro) para coger el fusil contra los enemigos de la patria; pero tengo bastantes fuerzas, expedición y unos cuantos cañones de huajolote para disparar a carga cerrada mucha metralla de chismes contra los enemigos de nuestros estómagos, que nos están apretando el sitio, dentro de México, no tanto por escasez de víveres, cuanto por abundancia de codicia.
>
> Suplico a vuestra señoría *a nombre del pueblo*, *se sirva* hacer *que las panaderías no estén estancadas*, *sino que todo el que quiera fabrique pan y lo venda como se le antoje*; ítem, que *cuando vengan convoyes de harina*, *no se encierren, sino que se vendan en público*.[179]

De este modo, el principal problema no radica en la falta de alimentos en México, sino en su estanco, por ello Fernández de Lizardi solicita liberarlos y fomentar su libre venta. Lo esencial, pues, es que haya comida para el pueblo y que tanto políticos como viles usureros (los verdaderos enemigos de la patria, según el autor) no lo condenen a morirse de hambre, la cual el texto —como ha sido dicho— se empeña en hacer visible.

Enseguida, y en este mismo sentido, en el suplemento 3 del primer tomo, se encuentra la carta de un tal «otro mendigo ciudadano» —la que es respondida por el «Pensador»— que igualmente se queja del monopolio del pan (debido a la usura de molineros y panaderos) y su consecuente escasez. El remitente, quien por el pseudónimo empleado queda claro que padece la extrema miseria, señala

178 Ibid., p. 127.
179 Ibid., p. 128.

lo oportuno de reclamar al gobierno, ya que este, que con celo defiende al pueblo, sabrá acabar con la amenaza de hambre que proviene de los abarcadores.[180] Pide, pues, a dicho organismo estatal control sobre quienes se han coludido y sobre el estanco, pero también libertad de venta:

> [que] el gobierno prohib[a] el que los molineros pongan precios a los trigos y sigan con sus habilitaciones, compromisos y demás pactos usurarios que clandestinamente tienen con los panaderos.
>
> Que para que las panaderías no estén estancadas, y que todo el que quiera fabrique pan y venda en las plazas, asesorías, esquinas, o como le convenga, y que se surta el pueblo con el que pueda venir de las inmediaciones, se demuela *toda junta de monopolistas* [. . .].[181]

El reclamo general es el padecimiento de hambre a consecuencia del monopolio de los alimentos, cuya solución radica en que el gobierno controle y en que simplemente el que quiera los venda (en este caso el pan). Por lo tanto, en estos textos existe fundamentalmente la escenificación de una preocupación económica sobre la convivencia en la Nueva España.

En otra carta al «Pensador» (contenida en el suplemento 11 del segundo tomo y publicada el 15 de noviembre de 1813), firmada por «El compansivo» (<sic>), este anónimo reivindica y defiende a los panaderos para, en lugar de a ellos, achacar usura a los molineros, los cuales fijan arbitrariamente el precio del trigo. Frente a tal injusticia propone que estos envíen la harina a los hacendados, quienes, a su vez, estarían encargados de venderla a los panaderos para que de este modo no falte el pan en México.[182] Fernández de Lizardi publica esta carta en conformidad con el deseo del remitente y en su respuesta menciona que cuando trató el tema de la libertad del pan no reclamó contra los panaderos, sino contra su monopolio y estanco. En este sentido, enseguida agrega que no les atribuyó el «crimen de la usura», sino que solo hizo ver los daños ocasionados al pueblo a causa del estanco del pan, y señala haber solicitado al corregidor que la harina sea vendida públicamente y que no se la encierre.[183] De esta manera, pues, el autor hace ver a los pobres que sufren la falta de alimentos básicos como el pan y toma una clara posición a favor de ellos.

Fernández de Lizardi indica que con anterioridad al monopolio del pan (que como consecuencia lógica ocasiona su escasez) había ocurrido igual situación con la carne, circunstancia crítica cuya solución consistió en la libertad de venta del producto, la que si se pusiera en práctica en relación con todos los

180 Ibid., p. 129.
181 Ibid.
182 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 339–340.
183 Ibid., p. 341.

artículos elementales unida a la exención de ciertas contribuciones podría evitar la hambruna que remece a la Nueva España. Así, en el suplemento 3 del primer tomo indica que como el pueblo se benefició de la libertad de venta de la carne decretada por el gobierno, hay que solicitarle a este que haga lo mismo con el pan y otros productos de primera necesidad, que les quite tasas y que todos quienes participen de su comercio solamente paguen las correspondientes en beneficio de la alimentación de los mexicanos.[184]

El descontento fundamental de estas consideraciones radica en que las autoridades no regulan el estanco ni el encarecimiento de los alimentos básicos que cometen los usureros, situación que conlleva la carestía de estos productos desfavoreciendo naturalmente a los pobres del virreinato, uno de los cuales es el criollo —hasta el momento de la redacción de estas reflexiones leal al rey— José Joaquín Fernández de Lizardi: «[e]l común de comerciantes de esta capital [. . .] venden a como se les antoja *el pan*, *los frijoles*, *la carne*, *el chile*, *el garbanzo*, *la azúcar*, *el cacao*, *la haba* y todos los demás efectos con que subsistimos los pobres, los más pobres y los mendigos [. . .]».[185]

Otra de las críticas de Fernández de Lizardi apunta al encarecimiento arbitrario de los medicamentos. Así, en el suplemento 4 del tomo II (27 de septiembre de 1813), «Cuartazo a los boticarios», indica que los farmacéuticos se aprovechan de las necesidades ajenas, poniendo el precio que se les ocurre a los remedios. El autor señala que la botica ha pasado a constituir un negocio marcado por la usura, inhumanidad y crueldad, y ya que sus encargados engañan a los pobres, los insta (utilizando un argumento cristiano) a socorrer al prójimo. De este modo, teniendo en cuenta los elevados costos de los medicamentos, pide que los boticarios —quienes además extienden recetas en latín para que no sean entendidas y así puedan vender cosas triviales— los expendan en menor cantidad con el fin de hacerlos asequibles a los pobres.[186]

Estos inescrupulosos fuertemente cuestionados en *El Pensador Mexicano* lucran con la desgracia de sus semejantes y con las necesidades públicas, y se aprovechan en los períodos en que aumentan ciertas enfermedades encareciendo sus productos. Asimismo el autor toca el tema de las tarifas en las cuales se basan dichos comerciantes para establecer los precios de los medicamentos. Ya que no pagan impuestos extras, desea conocer estos aranceles para comprender cómo justifican los aumentos repentinos del valor de los remedios, razón por la cual señala que el comercio del boticario es el más lucrativo.[187]

184 Ibid., p. 130.
185 Ibid., p. 140.
186 Ibid., pp. 287–291.
187 Ibid., p. 288.

En general, Fernández de Lizardi reclama por los abusos que padecen los pobres de México, y de este modo hace ver una convivencia colonial basada en injusticias y arbitrariedades de parte de los españoles y de los propios mexicanos hacia los más desfavorecidos de la sociedad novohispana: pobres y mendigos.

Tal como el elevado precio de los medicamentos limitaba su acceso, otro de los productos elementales que escaseaba debido a la usura era el carbón, carencia que para los mexicanos tenía consecuencias en su alimentación, ya que los obligaba a «comer frío o crudo».[188] Según el autor, esta falta se debería ya sea a una real carestía del producto o bien (al igual que lo acontecido con la escasez del pan) a su acaparamiento indebido por parte de los avaros regatones.[189] En el caso de que la responsabilidad sea de estos últimos, propone —entre otras medidas— premiar a quienes los denuncien y que cualquier carbonero pueda comercializar la mercadería sin deber pagar las tasas correspondientes,[190] es decir, según su punto de vista la solución radica en el control sobre el monopolio y en la libertad de venta: «para que abunde [el carbón], el único remedio es celo y libertad. Celo contra los resgatones de gruesas cantidades dentro y fuera de esta capital, y libertad para con los introductores de este efecto».[191]

A manera de síntesis, se puede señalar que Fernández de Lizardi muestra cómo viven los pobres en el virreinato de la Nueva España (sus formas y problemáticas de convivencia), situación que conoce muy bien debido a su propia condición económica. Igualmente su posición respecto a la pobreza es clara, pues —como ya fue indicado— en uno de los diálogos el personaje Juanillo se refiere a ella como «muerte civil».

El Pensador Mexicano, al escenificar la falta de pan, medicamentos, carne y carbón, despliega una profunda reflexión sobre la economía del reino, y plantea que la mala economía (surgida principalmente de la usura) genera hambre y miseria, proponiendo frente a ello la necesidad de mejorarla a través de medidas que permitan hacerla crecer, especialmente por medio de la libertad de venta.

4.3.5 Liberar al pobre de la ignorancia y unión de los mexicanos

Para el escritor criollo José Joaquín Fernández de Lizardi su misión en cuanto literato ilustrado consiste en sacar al pueblo mexicano de la opresión, de las injusticas, del hambre y de la ignorancia, es decir, en contribuir a su liberación.

188 Ibid., p. 347.
189 Ibid., p. 346.
190 Ibid., p. 347.
191 Ibid., p. 349.

Así, mientras los demás habitantes de la Nueva España son considerados inciviles, los criollos se encuentran dotados de educación y del saber suficiente para «desbarbarizar» a sus paisanos. En este contexto, un escritor público como Fernández de Lizardi desea a través de la educación conseguir la unidad de los mexicanos. Su propósito es, pues, didáctico, tal como el de Periquillo Sarniento, personaje de la ficción homónima que escribe su biografía para que sus hijos (es decir, la joven e inmadura nación mexicana) no incurran en los errores que él cometió durante su mocedad.

El autor, quien educará políticamente a sus conciudadanos en aras del bien común, no es un filósofo social, sino un pensador, o sea, aquel que además de reflexionar acerca de su realidad inmediata propone medidas que contribuyan a superar sus defectos. Igualmente, considerando que este criollo es el autor «de carne y hueso» y el «Pensador» la instancia discursiva que asume el rol ya sea de narrador o bien de yo ensayístico, cabe señalar que en ocasiones estos niveles tienden a fundirse: Fernández de Lizardi sufre castigos debido a los escritos polémicos del «Pensador». Así, en «Puertas cerradas» (número 7, tomo I, sin fecha) «el Pensador» señala que su propósito fundamental consiste en aportar a restablecer la convivencia pacífica en la Nueva España, y en este sentido menciona que dirigiéndose como hombre de bien a la «nación soberana», por un lado, hará ver que los medios usados para acabar con la insurrección fueron inútiles y perjudiciales a la monarquía, y, por otro lado, que respaldado en las leyes de las Cortes de Cádiz manifestará sus ideas políticas, señalará los yerros y propondrá medidas destinadas a restituir la paz en los dominios de Fernando VII.[192]

Si la ignorancia y el despotismo constituyen los principales males que atormentan el virreinato y que son los responsables de su desintegración, el autor apela a la concordia y fraternidad de sus habitantes como instancias que permitirán una coexistencia armoniosa:

> Hermanos, concurramos todos, démonos prisa a reparar el santo templo de la *unión* que se nos ha desplomado a impulsos de la ignorancia y despotismo. [. . .] Seamos unos, no por política, no por miedo, no por cumplimiento; sino por razón, por justicia y por caridad. [. . .] Entonces sí diremos alegres a las naciones extrañas: Ved qué dulce y agradable cosa es vivir los hermanos unidos por el amor.[193]

En este mismo orden y en el marco de un saludo navideño a sus conciudadanos (número 10, tomo I, 21 de diciembre de 1812), el autor indica que «[l]a paz del Evangelio hace, o a lo menos obliga, a los hombres a amarse mutuamente, a no ofenderse, a remitirse sus injurias, a socorrerse en sus necesidades, a obedecer

192 Ibid., p. 76.
193 Ibid.

a los reyes y a ser útiles a sus hermanos en la sociedad»,[194] es decir, orienta los valores fraternales del cristianismo en función de las reformas sociales que necesita México. De esta manera, en un contexto colonial en el que predominan jerarquías étnicas que ocasionan fuertes relaciones de desigualdad, la unión y fraternidad (de los mexicanos con los españoles y al interior de los mismos grupos étnicos) a las que apela el autor de *El Pensador Mexicano* se fundamentan en el «poder de la reconciliación» (Hegel), cuyos beneficios él vislumbra para la Nueva España.

Así, Fernández de Lizardi redacta un microensayo titulado «Sociedad y policía» (número 10, tomo II, 4 de noviembre de 1813) sobre la fraternidad como valor consustancial de la vida social, e indica que en su momento de escritura se entiende por sociedad y hombre sociable todo lo contrario, razón por la cual alude a la necesaria renovación de las formas de convivencia. La fraternidad será, pues, la base para la construcción de una nación civilizada:

> La sociedad no es otra cosa que la íntima unión fraternal de los habitantes de un reino [América y la península], de una ciudad o de una casa. El buen matrimonio es el ejemplo de la verdadera sociedad. Unidos los hombres entre sí con los vínculos de religión, vasallaje, costumbres, paisanaje, etcétera, deben considerarse hermanos todos y en todas partes servirse [. . .]. De este modo abundará la patria en buenos cristianos, buenos vasallos, y buenos ciudadanos, y entonces mereceremos justamente el título de civilizados, [. . .] y sabiendo el gobierno mandar con tino y el pueblo obedecer con amor, ya tenemos el todo de la mejor sociedad y policía.[195]

El autor aboga por la fraternidad social y por la superación del odio y la cizaña que imperan en México. Sin embargo, existe una contradicción entre su condición de buen vasallo que obedece sin chistar al rey y su rol de escritor público que contribuye a formar ciudadanos, ya que el actuar en beneficio de la transformación del pueblo en sociedad implica necesariamente crear conciencia de la necesidad de liberación respecto de la corona. Así, mientras el vasallo obedece al rey (estatus que proporciona a los americanos igualdad jurídica frente a los peninsulares), el escritor otorga a sus lectores los medios para desobedecer el sistema opresivo.

En el contexto de la ausencia de fraternidad que prevalece en México, resulta de suma importancia un diálogo ficticio entre un italiano y un francés[196] (número

---

194 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 92.

195 Ibid., pp. 216–217.

196 Ertler se refiere a la moda francesa tematizada en *El Pensador Mexicano*. Klaus-Dieter Ertler: La Presse des spectateurs: promouvoir le discours sur les nations latino-américaines au XVIIIe siècle. En: Adina Balint/Daniel Castillo Durante (eds.): *Transculture, société et savoirs dans les Amériques*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2017, pp. 113–129, aquí p. 126. – Al

18, tomo II, 30 de diciembre de 1813), el último de los cuales atribuye a los americanos como peor vicio la desunión que tiene como consecuencia la falta de civilización, la ignorancia, la insociabilidad y, lo peor de todo —como ya fue analizado—, la pobreza.[197] Así, considerando la situación de odio étnico-cultural que impide el progreso y mejora del país, Fernández de Lizardi propone la unidad y fraternidad (que integra en un pensamiento sobre el amor patrio; número 1, tomo III, sin fecha) frente a la discordia, xenofobia, nacionalismo y chovinismo que reinan en México.[198] Como signo de tal desunión indica que varios de sus paisanos han superado la miseria gracias a los europeos y no a los criollos, y que incluso los ha oído decir que más favores les deben a los gachupines que a sus mismos compatriotas (número 10, tomo III, 22 de abril de 1814).[199]

Como afirman los extranjeros del diálogo, que proporcionan la mirada externa y con distancia, la principal característica de los americanos es la desunión,[200] razón por la cual el autor se pregunta más adelante (suplemento 3, tomo III, 26 de enero de 1814) por los motivos de las injusticias y antipatías existentes al interior de los mismos grupos étnicos:

> Que el español americano no se amiste ni intime con el europeo porque éste lo quiere tratar con orgullo y predominio insufrible, vaya: esto tiene cara de justicia. Que él mismo no se lleve con el indio, o por la rudeza de éste, o porque, contra razón, se ha pensado que los indios nos son inferiores en nacimiento, vaya también, porque hay algunos absurdos disculpables por las envejecidas preocupaciones. Que este criollo, por último, no se adocene con el negro por no perder su estimación, vaya. Es natural que cada uno quiera conservar aquel grado de brillantez con que nació y no perderla por bagatelas; pero ¿qué razón se alega justa para que este mismo número americano que no se amista con el español, ni con el indio, ni con el negro no se amiste tampoco con otro americano español, igual a sí en calidad, en patria y en fortuna?[201]

Por lo tanto, la desunión (entendida como situaciones de discordia) se refiere a la rivalidad entre las diferentes culturas que cohabitan en la Nueva España y a la que existe en el interior de cada una de estas. Fernández de Lizardi elabora una queja sobre la convivencia nociva que predomina en el virreinato, propone

---

igual que *O Carapuceiro* el texto de Fernández de Lizardi critica las modas venidas de Francia, lo cual resulta de particular interés respecto a la recepción de la cultura francesa en el México decimonónico.

197 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 272.

198 Ibid., p. 383.

199 Ibid., p. 447.

200 Fernández de Lizardi señala en el suplemento 3 del tercer tomo (26 de enero de 1814) que la ignorancia, el orgullo, el desperdicio y la desunión conforman el carácter de sus paisanos. Ibid., p. 500.

201 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 502.

un balance y cómo revertirla. En este contexto de «malvivencia» colonial se integra cabalmente su labor como escritor público ilustrado, tal como de hecho él mismo la concibe al indicar en el prólogo del segundo tomo (2 de septiembre de 1813) que está «apoyado en la razón, sostenido por la verdad, fundado en la justicia y decidido a favor de la sociedad».[202] Por consiguiente, su trabajo en la sociedad novohispana consiste no solo en educar a sus paisanos con el fin de formar ciudadanos y nación, sino también en promover mediante sus escritos una convivencia fraterna y pacífica que implique la reconciliación y unión definitiva de los mexicanos. En relación con ello, señala en el prospecto del segundo tomo (número 1, 2 de septiembre de 1813):

> ¿quién será tan estúpido que reciba mal un papel que no tiene otro objeto que ilustrar de algún modo al pobre vulgo, desarraigar de él algunos de los muchos errores que lo vician [ignorancia, desunión y pobreza] y hacer a su autor, por este medio, útil a sus semejantes en la época que vive?[203]

Por otro lado, Fernández de Lizardi plantea que la libertad es necesaria para la razón y verdad, y que por este motivo sin libertad es imposible librar al «vulgo» de su ignorancia (número 2, tomo II, 9 de septiembre de 1813),[204] sentido en el cual se pueden comprender sus cavilaciones sociales como correspondientes a un pensamiento liberador. Así, considerando la tremenda ignorancia del pueblo —en cuyo balance el autor parte por considerar lastimoso el nivel educacional de la plebe novohispana hasta preguntarse retóricamente si esta no será acaso la más ignorante del mundo civilizado—,[205] de la cual responsabiliza a los sacerdotes,[206] en el texto «Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad» (número 7, tomo III, 3 de marzo de 1814) propone para erradicarla (y transformar al pueblo en sociedad civil consciente de sus deberes, derechos y necesidad de autonomía) un proyecto pedagógico de escuelas populares: «Es bien sabido que el primer paso que se debe dar para este asunto es la apersión de escuelas de primeras letras; ésta es la piedra fundamental sobre que debe levantarse el edificio de la educación popular».[207]

De esta manera, Fernández de Lizardi hace ver al pobre, pero además quiere darle el acceso que le ha sido denegado por el sistema colonial. Así, la formación de ciudadanos que se propone llevar adelante a través de las páginas de *El*

202 Ibid., p. 149.
203 Ibid., pp. 152–153.
204 Ibid., p. 162.
205 Ibid., pp. 419, 447.
206 Ibid., p. 420.
207 Ibid., p. 421.

Pensador Mexicano puede ser concebida como «educación para la libertad», es decir, como una «pedagogía para la *Mündigkeit*». Su deseo consiste en que ricos y pobres (criollos, castas, indios, etc.) tengan el mismo nivel de acceso a la educación para de este modo poder construir nación. Por consiguiente, en el entendido de que debido a situaciones de desigualdad e injusticia existe una gran ignorancia entre la plebe —al punto de llegar a afirmar que si bien en América hay muchos sabios, la cantidad de ignorantes es infinita y que gente como cargadores, lacayos, mandaderos, aguadores, fruteros, dulceros, mamoneras representan el grado sumo de la ignorancia entre sus paisanos, de lo cual deduce que la mayoría de los americanos es enormemente ignorante (número 6, tomo III, 24 de febrero de 1814)—,[208] su proyecto periodístico-pedagógico radica en otorgar a los pobres acceso a la instrucción con el propósito final de formar «hombres útiles»[209] a la sociedad mexicana.

4.3.6 Policía y patriotismo

El Pensador Mexicano contiene igualmente un poderoso discurso sobre la policía (que se acopla a sus críticas a la desunión e ignorancia de los mexicanos) consistente en lo esencial en la poca civilidad, falta de higiene, miseria y mendicidad que asolan el reino, estas dos últimas situaciones derivadas de la pobreza y del ocio de sus habitantes. Fernández de Lizardi reflexiona en torno a cómo acabar con estos problemas y elabora propuestas destinadas a mejorar la civilidad del virreinato, argumentos que constituyen en el fondo un proyecto para civilizar México. Así, es posible señalar que estas cavilaciones unidas al afán de construir instancias que favorezcan el acceso de los mexicanos pobres a bienes materiales (alimentos que escaseaban) y simbólicos (educación) forman parte del discurso patriótico del autor.

La misión del escritor público radica en contribuir al bienestar social para lo cual imagina en sus textos una comunidad guiada por el espíritu de la virtud, la ilustración y el progreso. En este sentido, Fernández de Lizardi propone medidas pedagógicas tales como el diseño de un proyecto de escuelas populares que permitan dar acceso a la educación a los más pobres del virreinato, y orienta sus escritos tanto hacia la construcción de una opinión pública como hacia la formación cívica de ciudadanos. Con igual intención (por amor patrio) hace ver el lado oscuro de México, lo critica y propone cómo superar esta falta

208 Ibid., p. 415.
209 Ibid., p. 431.

de policía e incivilidad en función de la conformación de nuevas formas de convivencia basadas en la integración e inclusión así como en ideales ilustrados, y precisa (como fundamento de sus pensamientos) que su patriotismo consiste en ser útil a los paisanos. Por consiguiente, su declarado amor patrio se corresponde con la tarea que compartieron los escritores que practicaron el periodismo durante el período de las independencias y construcción de naciones.

La mendicidad —tema que también aparece en el capítulo X del tomo III de *El Periquillo Sarniento* a través de una cofradía de mendigos en la que cae el protagonista de la novela— es tratada como uno de los grandes problemas civiles del virreinato, y las reflexiones del autor se orientan a cómo acabar con ella. En el número 8 del tomo II (21 de octubre de 1813), titulado elocuentemente «Sobre la deplorable mendicidad de México», Fernández de Lizardi hace visible al infeliz mendigo, al más pobre de la sociedad, pide por su liberación y explica la condición de estos como consecuencia de una gran falta de preocupación por la vida urbana y colectiva: «De la multitud de mendigos que vagan en tropas por las calles de las ciudades populosas, se arguye eficazmente la poca o ninguna civilidad de los reinos a que pertenecen».[210]

Tras estas constataciones, el autor pone en tela de juicio la idoneidad del concepto de vida social y citadina existente en la Nueva España proporcionado por las autoridades coloniales, ya que mendicidad y ocio representan signos irrefutables de la incivilidad del reino. Referente al origen de esta última, señala que se encuentra en la mala economía y fundamentalmente en las injusticias derivadas de la deficiente administración de los gobiernos:

> ¿Qué más prueba de poca civilidad puede haber en un reino que la ociosidad y la miseria? La segunda es efecto de la primera, y ésta es consecuente de la ninguna industria, del comercio muerto, de la agricultura abandonada, de las trabas de los gobiernos (que hoy ya no existen entre nosotros), pues cada uno puede beneficiar la naturaleza y ayudarse del arte del modo que quiera, de los ningunos premios a los literatos por el común desafecto a las ciencias, de la escasez de matrimonios por la poca seguridad de sostener una futura familia y de otras cosas que sería largo referir.
>
> Pues ellas prueban nuestra incivilidad y ésta la confirma un enjambre de mendigos, ciegos, cojos, enfermos y baldados que, envueltos con otro enjambre de pícaros ociosos, se presentan a nuestra vista todos los días en pelotones en los atrios de los templos y en las calles de esta capital, clamoreando nuestros socorros y haciéndonos las pinturas más horribles de la infelicidad de su estado.[211]

210 Ibid., p. 199.
211 Ibid., pp. 199–200.

A su vez, en el número 9 del tomo II (28 de octubre de 1813), «Propónense los medios de extirpar la mendicidad de este reino», Fernández de Lizardi presenta un nuevo proyecto —así como el de las escuelas populares— orientado a construir un México civilizado. Su visión del nivel de progreso del virreinato es bastante desoladora al punto de referirse a la «ninguna civilidad de mi país»[212] en el marco de sus pensamientos en torno a la excesiva miseria que asola la Nueva España.

Primeramente el autor propone distinguir entre los mendigos cuya condición se debe a la simple flojera y aquellos que realmente están impedidos de ganarse la vida a causa de algún problema físico. Enseguida sugiere, entre otros aspectos, que una junta se dedique a buscar mendigos que en realidad son vagos y los eduque para que trabajen con el fin de llegar a ser capaces de valerse por sí mismos. Igualmente plantea que las mujeres en esta situación sean educadas en casas de reclusión con el objeto de convertirse en criadas domésticas. El propósito de este proyecto consiste en formar ciudadanos útiles que se ganen la vida con su propio trabajo,[213] y de esta forma habrá menos ociosos y ladrones así como más cultivo de la tierra e industria, más matrimonios y, por tanto, mayor población en el virreinato.[214] Luego propone que los sacerdotes, que conocen a sus feligreses, indiquen quiénes son mendigos legítimos impedidos de verdad para el trabajo. A esto suma que algunas tiendas paguen una contribución mínima para socorrer a los mendigos, que las farmacias vendan remedios a los pobres a mitad de precio y que los médicos los atiendan. También plantea que un reducido grupo de diputados reunidos bajo el nombre de «tutores de los pobres» recauden limosna, la repartan justamente y consigan empleo a los menesterosos.[215] Casi al terminar, y con el propósito de respaldar su argumento de la barbarie e incivilidad que asolan el virreinato de Nueva España y su deseo de encarrilar a este en la senda del progreso (lo que implica mejorar la economía), indica que «en las ciudades civilizadas no se permiten mendigos, porque saben socorrerlos, ni flojos, holgazanes y viciosos, porque saben castigarlos y hacerlos útiles».[216]

---

212 Ibid., p. 202.

213 Este aspecto, como se vio anteriormente, también ha sido tratado en *O Carapuceiro* en el número titulado «O vadiismo». [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro. Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras [1832–1847] 1996, aquí pp. 191–200.

214 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 206–207. – El tema de la falta de población en el virreinato aparece en varias ocasiones en *El Pensador Mexicano*.

215 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 208–209.

216 Ibid., pp. 210–211.

Otro de los aspectos críticos de la urbanidad del virreinato que también ha sido cuestionado por el autor es la higiene pública, quien deja en claro que ha reclamado contra el abandono de la policía y contra las calles sucias.[217] En varios lugares del periódico se queja de la inmundicia en la vía pública e igualmente hace referencia al desaseo de los más pobres del virreinato, por ejemplo, alude a «las mugrientas indias».[218]

La falta de higiene también es tematizada en los textos literarios del periódico. Así, en el diálogo ya mencionado entre dos extranjeros (un francés y un italiano) que se extiende entre el número 16 y el 18 del tomo II (16, 23 y 30 de diciembre de 1813), estos conversan sobre la falta de policía, ornato y civilidad que perciben en la Nueva España, y aluden a calles llenas de basura y excrementos.[219] Igualmente en el suplemento 6 del mismo tomo (11 de octubre de 1813) se encuentra una carta (que puede ser real o ficticia) dirigida al «Pensador» en la cual el remitente señala expresivamente su preocupación ecológica y por la salud de los habitantes del virreinato proporcionando al mismo tiempo una imagen significativa de los problemas de insalubridad:

> Uno de los ramos interesantes es la policía, pues de su buena administración depende la felicidad del público por interesarse su salud; en esta capital se observa casi en total abandono, siendo insufrible la pestilencia de sus calles a causa de lo sucio de los caños y de la basura e inmundicia de que tanto abundan. El gran número de vasos excrementicios que diariamente se encuentran volcados, los perros y mulas muertas de los muladares, la abundancia de orines que hay en las esquinas, sin perdonar los atrios sagrados, y, en fin, lo obtruido <sic> de las acequias, inclusas las de los paseos, contribuyen en gran parte a infestar el aire, de que resultan enfermedades y pestes inevitables.[220]

Asimismo en un diálogo de muertos, que corresponde al último texto del tomo III (suplemento 9, 18 de abril de 1814), el autor también alude a muladares, pestilencias y fecas en las calles.[221] Sin embargo, este discurso crítico no solo muestra la suciedad del reino y hace visible la mugre de los pobres, sino esencialmente se orienta a conseguir la superación de este problema.

A consecuencia de incorporar en su periódico estas críticas a la salubridad (mostrando así lo abyecto de la Nueva España y la indiferencia de las autoridades coloniales al respecto), José Joaquín Fernández de Lizardi fue imputado de ser un «mal patriota». Tales reflexiones dirigidas en el fondo a superar la falta de policía e incivilidad de la Nueva España se integran en su proyecto de

217 Ibid., p. 453.
218 Ibid., p. 490.
219 Ibid., pp. 264–265.
220 Ibid., p. 298.
221 Ibid., pp. 544–545.

civilizar México y se fundamentan en un pensamiento político que busca reconocer y liberar a los pobres. El «Pensador» en su condición de patriota da por supuesto que los políticos acogerán con benevolencia sus cavilaciones porque se interesan en el bienestar público.

A Fernández de Lizardi el amor patrio lo impulsa a hacer visibles a los pobres y la falta de ornato de la Nueva España, críticas que muchas veces le valieron ser cuestionado en su labor de servidor público e incluso imputaciones oprobiosas. Así, sus quejas por la falta de civilidad del virreinato forman parte de su discurso patriota que consiste en transformar las reglas de convivencia coloniales y dar lugar a un México civilizado y autorregido, sentido en el cual precisa que «[n]o es criticar al gobierno el proponer medios para la felicidad del pueblo».[222] Esta felicidad sería, pues, la renovación de las estructuras coloniales de convivencia del pueblo novohispano de modo tal que se conviertan en las bases de las nuevas formas de vida democráticas de la sociedad mexicana.

Cabe señalar que en el marco de sus esfuerzos a favor de la felicidad de México, Fernández de Lizardi fundó en 1820 la *Sociedad Pública de Lectura* que se dirigía a la ilustración del pueblo novohispano y cuyo lema era «ser útiles a nuestros semejantes, prefiriendo el bien público al privado»,[223] es decir, la pedagogía y la divulgación de la cultura constituían parte esencial de su concepto de patriotismo. Asimismo hay que considerar que estos textos periodísticos eran leídos igualmente en tertulias en voz alta (y así sus contenidos podían llegar a los analfabetos) para propagar un ideario político, pero también para contribuir a fijar una opinión pública. De esta forma, cobra más sentido que el mismo autor entienda sus esfuerzos publicísticos como labor patriótica en beneficio de su comunidad novohispana/mexicana: «mi sana intención de ser útil a mi patria por algún camino, y sólo el haberlo emprendido y estimulado con mi ejemplo a mis sabios e ilustres compatriotas me será de la mayor satisfacción».[224]

El primer número del tomo III (sin fecha), titulado «Sobre el amor de la patria», constituye un hermoso y breve ensayo portador de un pensamiento mucho más claro que el de los números anteriores en el que el autor intenta responder en qué consiste este sentimiento: «¿Cómo es que, a pesar de todo esto, yo siento en mi corazón un no sé qué que me inclina con la más dulce violencia a amar el lugar en que nací y a mis compatricios con cierta predilección de que me es imposible prescindir?».[225] A esta reflexión agrega que la propensión hacia el territorio (emocional) de origen es innata y que este (la

222 Ibid., p. 346.
223 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 43.
224 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 42.
225 Ibid., p. 379.

patria) funciona como un imán para sus hijos.[226] Sin embargo, de inmediato surge la pregunta acerca de si con este lugar se refiere a España o al virreinato, y por tanto si sus compatriotas son los europeos y americanos o bien exclusivamente estos últimos. A continuación especifica que su patria es América (no España) y que su amor a ella se expresa en no ser insensible frente a los desastres que la asolan:

> Ahora bien, si el amor de la patria es una pasión tan general, de que ni los brutos se exceptúan, ¿podré yo, América septentrional, dejar de amarte, estando dotado de razón y habiendo sido tu capital la cuna de mis primeros alientos? ¿Podré ver con indiferencia las amarguras que te rodean en estos días calamitosos? ¿Dejaré de lastimarme contigo de las desgracias de tus hijos? ¿Habrá alguno tan cruel que haga crimen en mí lo que es natural en todos?[227]

Así, por amor patrio precisamente Fernández de Lizardi se queja y reflexiona en su periódico sobre las calamidades que azotan la Nueva España (falta de alimentos, pésima economía, mal gobierno, etc.), discurso crítico dentro del cual es central su posición respecto a las rivalidades entre criollos y gachupines: «Cuando considero, ¡oh patria!, que en otro tiempo tú eras el depósito de la abundancia y el asilo santo de la paz, y ahora te hayas convertida en el funesto teatro de la más cruel y sanguinaria guerra [. . .]».[228] En este sentido, se observa una responsabilidad ética que obliga al escritor patriota a no hacer la vista gorda ante la crisis de su lugar de origen y que lo impele a actuar ante su inminente ruina y a contribuir a su restauración.

Enseguida (en una nota a pie de página) surgen aspectos problemáticos del pensamiento de Fernández de Lizardi, ya que esta vez identifica como amor patrio no únicamente aquel dirigido de modo innato al lugar de nacimiento (América ha señalado), sino que lo extiende en términos de responsabilidad civil a la nación española,[229] matiz coherente con su deseo de integración de europeos y americanos y de fin de las discordias existentes entre ellos:

226 Ibid., pp. 381–382.
227 Ibid., p. 382.
228 Ibid.
229 Referente a esta dimensión ético-civil, el autor, en el texto «Mi vindicación» (número 10, tomo III, 22 de abril de 1814), además de reconocerse vasallo de Fernando VII como monarca del imperio español, especifica que mientras México es su patria, España es su nación de la cual su virreinato forma parte integrante y a la que (por ser individuo de ella) debe desear la gloria. José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 442.

> Entiéndanse comprehendidos en este número [los hijos de la patria] los españoles de uno y otro hemisferio. El amor a la patria es una virtud cívica, que cuando no se derivara de la naturaleza, debería considerarla como una principal obligación de todo individuo de la monarquía española según el artículo 6 del capítulo 2, título I de su sabia *Constitución*. Y conviene tener presente que este artículo excluye más bien que fomenta el provincialismo, es decir, la rivalidad indiscreta con que los nacidos de una provincia miran a sus conciudadanos que nacieron en otra. El amor de la patria es el de la nación y ésta es la reunión moral de los diversos y distantes pueblos e individuos que la componen.[230]

De esta manera, hijos de la patria son los españoles y americanos por igual (argumento equiparable a la funcionalización del concepto de vasallaje), y el patriotismo, que debería existir por ley (Constitución de 1812), excluye la odiosidad (provincialismo) entre ellos. Según esta concepción, el amor a la patria es contrario a la xenofobia, nacionalismo y chovinismos, pues «no excluye el [amor] de las demás naciones»,[231] razón por la cual implica y fomenta convivencias incluyentes. Por lo tanto, el autor imagina el reino español como una comunidad (o país) donde europeos y americanos son conciudadanos, y así su concepto del sentimiento en cuestión surge como una propuesta de reconocimiento del «otro» y de consiguiente construcción de una nación española multicultural.

Su conclusión es que el amor a la patria radica en hacer el mayor bien posible a los conciudadanos. Sin embargo, para tal propósito se requiere un ciudadano ideal consciente de sus obligaciones éticas para con la sociedad, hacia cuya formación los criollos ilustrados orientaron sus textos:

> [. . .] el amor de la patria no consiste en otra cosa que *en hacer cada uno cuanto bien pueda en obsequio de sus paisanos*. Y habiendo yo adoptado esta máxima, procuraré en el modo posible desempeñar el carácter de buen ciudadano, consagrando gustoso mis tareas y mis limitadas luces en beneficio de mi patria; declamaré, como hasta aquí, contra los abusos perjudiciales a la sociedad; indicaré los remedios que contra ellos me parezcan oportunos, y haré cuanto estuviere de mi parte por la felicidad de mis paisanos [. . .].[232]

Así, Fernández de Lizardi sitúa su actividad de publicista (que confronta los problemas de civilidad del virreinato con el fin de remediarlos y que no lisonjea los vicios de sus conciudadanos) en el marco de las ideas que elabora sobre el amor patrio, y en este sentido manifiesta su autoconcepción: «El escritor público se constituye un médico del público según sus luces».[233]

---

230 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 382.
231 Ibid., p. 383.
232 Ibid., p. 384.
233 Ibid., p. 383.

Sin embargo, ya que en sus textos basados en un espíritu patriota hace ver a los americanos y sobre todo al pobre y sus defectos (odiosidades, mugre, lo abyecto y en general la cara negativa) con el fin de enmendar los males cívicos del virreinato, uno de sus críticos (un tal Nugagá) le ha expresado, de modo representativo de la recepción de su obra por parte de un sector de los criollos novohispanos de su época, que «ningún extranjero o no extranjero se ha atrevido a decir tanto mal de los americanos».[234]

De particular interés son los números 10 y 11 del tercer tomo (22 de abril y 5 de mayo de 1814) que se titulan «Mi vindicación» y en los cuales Fernández de Lizardi se defiende de ataques personales en que le achacan ser mal patriota, y que considera una grave ofensa (sino la peor) a su honra. Es víctima de la maledicencia y le imputan ser «chaqueta», término con el cual se designaba a los americanos que estaban a favor de los españoles (lo trataron de tal por haber propuesto dar empleo a estos en los ayuntamientos)[235] y que también correspondía «a un adulador vil, cuya sumisión no es efecto de los justos y santos sentimientos que deben inspirar al vasallo honrado, sino de su único interés y conveniencia».[236] Por lo tanto, con este vocablo le incriminaban la condición no solo de mal patriota, sino de traidor a los mexicanos, por lo que se trataba de una acusación baja y de una calumnia —de las cuales siempre debía defenderse—.

Tanto la fuerte animadversión en su contra como los agravios (incluidas estas acusaciones) de que es víctima corresponden a las consecuencias —lejanas de la ficción— de la actividad periodística del autor en su vida pública y privada:

> Más han hecho: han despedazado a su salvo mi honor en sus corrillos; han procurado disuadir a algunos amigos míos para que no lo sean, alegándoles este papel como prueba de mi adulación y bastardo modo de pensar en ultraje de mi patria [. . .]; han quizá vertido junto a mis oídos con disimulo, pero en buen tono, algunas centellas de su maledicencia, y ha habido quien me haya espetado en mi casa un papel, en quien compite lo soez, lo insultante y lo desvergonzado [. . .].[237]

En su casa arrojaron un escrito difamatorio que contenía afrentas, insultos y calumnias en su contra basado en que es mal patriota y ofende a su patria, del cual señala reconocer la caligrafía y que debido a ello podría presentarse ante el tribunal de injurias.[238] Este libelo se debe a que otros novohispanos igualmente preocupados por los problemas sociales (a quienes Fernández de Lizardi también

234 Ibid., p. 417.
235 Ibid., p. 443.
236 Ibid., p. 442.
237 Ibid., p. 443.
238 Ibid., p. 443–444.

denosta) tenían una opinión política diferente y consideraban que las suyas no favorecían de forma adecuada al virreinato: «Pues toda esa chusma de mal querientes se levantó contra mí por una reflexión que, bien meditada y puesta en práctica, debía ceder en honor y beneficio de la patria».[239] No obstante, reafirma su patriotismo en base al vasallaje y precisa que su periódico *El Pensador Mexicano* está guiado por este sentimiento:

> Concluiré repitiendo: que amo a mi patria, que debo estar sujeto como buen vasallo a las legítimas potestades; que en mis papeles nada se advierte en contrario, antes sí, una constante decisión por la buena causa; que yo amo el mérito donde lo encuentro, porque esto me dicta la razón y lo demás lo tengo por locura, y por eso en mi periódico se hallan indistintamente laudatorias a españoles americanos y europeos según que las merecen, y afeados los vicios de unos y otros sin diferencia alguna.[240]

A Fernández de Lizardi, por haberse referido a los defectos tanto del virreinato (insalubridad, malos paseos y deficiente catedral, es decir, en mal estado o no conforme con la estética europea) como de sus habitantes (desunión e ignorancia) con el fin de remediarlos, le imputaron difamación, la que unida a la condición que también le achacaron de «chaqueta» (ser proclive a los españoles europeos en perjuicio de los intereses americanos como Malinche) resultaba en un evidente malpatriotismo. Sin embargo, replica que más bien los malos patriotas son aquellos que hacen la vista gorda frente a estas deficiencias —de hecho, «la patria jamás se gloriara de tener unos defensores y aduladores de los defectos de su policía ni de sus corrompidas costumbres»—[241] y que su propósito final al hacerlas visibles es contribuir a su enmienda:

> Yo dije cuatro verdades acerca del carácter de los más de los americanos, y al instante se conjuraron contra mí algunos necios, disfrazando su ignorancia y su impolítica ponzoña con los visos de un acendrado patriotismo, y han gritado que yo trato de desacreditar a mi patria. ¡Infelices! Yo he declamado contra los vicios que afectan a la mayor parte de mis paisanos, he motejado su ignorancia y he declamado contra su desunión.[242]

Asimismo, el autor causa la impresión de tener un gran resentimiento debido a las consecuencias nefastas que sus escritos (a los que llama «mis amargas verdades»)[243] han acarreado sobre su persona e incluso señala que a causa de ellos sus críticos o maledicentes le profesan odio y deseos de venganza.[244]

239 Ibid., p. 444.
240 Ibid.
241 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 446.
242 Ibid.
243 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 451–452.
244 Ibid., p. 449.

4.4 Diálogos para el reconocimiento

Los textos literarios contenidos en *El Pensador Mexicano* operan como el broche de oro de un discurso ético tanto de crítica social en beneficio del mejoramiento de la sociedad mexicana como —y sobre todo— de visibilización de sus habitantes y de lucha por el reconocimiento civil de estos.

En el periódico de Fernández de Lizardi se encuentran diferentes tipos de textos literarios. Así, además de pequeños ensayos (que constituyen su parte principal), también contiene cuentos, alegorías, fábulas, sueños, poemas, cartas y diálogos[245] (en conformidad con la poética del género *spectator*), los últimos de los cuales cumplen un papel importante, ya que posibilitan la ficción de que los personajes hablan directamente y dan a conocer sus visiones sobre determinados aspectos de su vida. En *El Pensador Mexicano* son particularmente relevantes los diálogos de pobres, pues permiten conocer la percepción de estos sobre la miseria y demás problemas del virreinato (por ejemplo, el diálogo entre la ciega y la muchachita o los diálogos entre el tío Toribio y su sobrino Juanillo, estos últimos de especial importancia para el conjunto de la obra, ya que los personajes comentan incisivamente las calamidades del reino). De esta forma, mediante los diálogos Fernández de Lizardi no solo hace ver al pobre y busca —como último propósito— liberarlo de sus miserias, sino también al darles voz otorga legitimidad a la percepción crítica de estos sobre la realidad colonial. Por lo tanto, a partir del desconocimiento de los americanos (especialmente pobres) por parte del sistema colonial, la obra periodística de este autor (que se ubica en dicho contexto de enunciación) les proporciona visibilidad y busca su reconocimiento, una de cuyas manifestaciones estéticas es el diálogo.

Bernd Häsner define el «diálogo» como forma textual del discurso argumentativo, especialmente filosófico, en el cual la conversación fictiva entre dos o más interlocutores sirve para la construcción del argumento,[246] es decir, constituye un género situado entre lo fictivo y lo teórico.[247] El discurso contenido en *El Pen-*

---

245 La importancia de esta forma literaria para la conformación de la novela hispanoamericana se aprecia inclusive en su uso en el prólogo de *El Periquillo Sarniento*, el que se construye como un diálogo ficticio entre Fernández de Lizardi y un amigo suyo sobre a quién dedicarle la obra, la cual finalmente se destina a los lectores.

246 Bernd Häsner: Dialog. En: Dieter Lamping (ed.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. In Zusammenarbeit mit Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2009, pp. 121–127, aquí p. 121.

247 Referente a la genealogía del diálogo, sus antecedentes más remotos se encuentran en la Antigüedad. Mientras Platón es considerado —exceptuando la Edad Media— el autor más importante de la historia del género, Luciano de Samosata, por su parte, quien escribió diálogos

sador Mexicano se deja entender como filosófico —aunque, según lo señalado anteriormente, «en América no hay filósofos, sino pensadores»—[248] en cuanto cavila sobre los problemas sociales que asolan la Nueva España mediante textos argumentativos, pero también estéticos (fábula, cuento, alegoría, diálogo). Fernández de Lizardi, como un arquitecto, diseña un entramado que comprende el discurso argumentativo-ensayístico de sus textos periodísticos, cuyos temas luego retoma y (re)ficcionaliza a través de textos ficticios como el diálogo, es decir, sobre la plataforma de un discurso factual asienta luego los diálogos y demás discursos estéticos.

Häsner indica que uno de los rasgos que caracteriza al diálogo en las teorías actuales e históricas es su hibridez, la que lo distingue de otras formas de discurso argumentativo. Tal hibridez se debe a que su argumentación está unida a la representación de una situación conversacional fictiva (encarnando así cabalmente el *dictum* horaciano del *prodesse et delectare*), y con ello se intersectan las pretensiones de verdad y validez de los discursos ficcionales y teóricos.[249] Por consiguiente, se trata de un género destinado principalmente a transmitir argumentos —como los que quiere dar a conocer Fernández de Lizardi referidos al mejoramiento de la policía de su reino y a la necesidad de reconocimiento civil y liberación de sus habitantes—, cuya hibridez consiste en el cruce de discursos ficcionales y factuales (argumentativos), pues comunica argumentos bajo una forma fictiva, o, dicho de otro modo, representa un discurso teórico en cuerpo ficcional. Asimismo, Häsner precisa las características del género que surgen a partir de su hibridez: 1) la construcción del argumento siempre está unida al contexto representado en el texto, con lo cual los razonamientos pueden ganar o perder fuerza de convicción y en general su validez puede estar limitada a dichas circunstancias, y 2) la oralidad fingida de dicha construcción argumental permite

de muertos, unió elementos del diálogo platónico con elementos de la comedia. Más tarde, si el Renacimiento es conceptuado como «la época del diálogo», al siglo XVII se lo ha designado como período de decadencia del género y de su atrofia hacia la conversación de enseñanza doctrinal. En el siglo XVIII, si bien se encuentra aún la conversación de enseñanza autoritaria, la Ilustración considerada el nuevo apogeo del género se basa en diálogos investigativos. En el siglo XIX se siguen escribiendo diálogos, pero el género progresivamente se hace marginal, lo cual caracteriza su situación en el siglo XX en que su historia parece haber concluido. Bernd Häsner: Dialog, pp. 124–126.

248 Raúl Fornet-Betancourt: Zur Rezeption der lateinamerikanischen Philosophie.

249 Bernd Häsner: Dialog, p. 122. – Este autor igualmente hace referencia a tratados surgidos en Italia durante el siglo XVI que se referían a la *Poética* de Aristóteles y que definían el diálogo como género ficcional entre poesía y dialéctica, entendida esta última como forma de argumentación que no parte de principios que conducirán a verdades indiscutibles, sino de premisas probables o bien que son conocidas en general. Ibid.

digresiones, elipsis y redundancias, las cuales en otras formas de discurso teórico corresponderían a escasez de rigor.[250] Al mismo tiempo, tal hibridez condiciona los límites del diálogo, ya que este apenas puede satisfacer exigencias muy altas de unidad sistemática de la construcción del argumento como lo exigen ciertos temas o solo a cuenta de la credibilidad de su ficción conversacional.[251] Por lo tanto, el diálogo nunca va a tratar un tema de manera íntegra, ya que debido a su propia condición de género argumentativo-fictivo es incapaz de ocuparse exhaustivamente de una materia.

Otra de sus características consiste en que puntos de vista contrarios son examinados a través del intercambio de perspectivas sin agotar el tema ni llegar a una conclusión definitiva, y, a su vez, en dicha inconclusividad de resultados puede existir un llamado implícito a los lectores a continuar la discusión contenida en los diálogos, es decir, el texto, por su parte, entra en diálogo con los lectores.[252] En tal sentido, el diálogo satisfizo funciones de discurso abierto y poliperspectivo.[253] En lo que toca a Fernández de Lizardi, este no solo desea que sus lectores se vean reflejados en las discusiones de Toribio y Juanillo, sino también busca llevarles dichos contenidos para que puedan continuar sus debates.

Por otro lado, Häsner indica que si bien el diálogo puede servir a propósitos netamente didácticos de transmisión de saberes, también se caracteriza por cuestionar doctrinas fijadas o por explorar terrenos de conocimiento inseguros.[254] En consecuencia, el diálogo se presenta como género idóneo para la comunicación de contenidos educativos e instruyentes mediante los cuales Fernández de Lizardi busca aportar a la sociedad novohispana en conformidad con su misión como patriota. En los diálogos introduce su visión sobre la pobreza de los americanos así como su teoría (y deseos de ponerla en acción) sobre la liberación y lucha por el reconocimiento de estos. Por consiguiente, en *El Pensador Mexicano* su autor publica diálogos para la liberación y el reconocimiento.

Los temas principales contenidos en estos diálogos —y en general en los demás textos ficticios de *El Pensador Mexicano*— guardan una relación intertextual de correspondencia con los tópicos de los textos ensayísticos. De esta forma, sus personajes conversan y comparten pensamientos en torno al hambre, la pobreza, la miseria, la desigualdad social, las injusticias, la usura, la policía, la civilidad, la necesidad de formar ciudadanos, el carácter de los americanos, los vicios, entre otros motivos.

250 Bernd Häsner: Dialog, p. 122.
251 Ibid., p. 123.
252 Ibid.
253 Bernd Häsner: Dialog, p. 126.
254 Ibid., p. 123.

Así, «La ciega y su muchachita» (suplemento 15, tomo II, 13 de diciembre de 1813) constituye un diálogo entre dos mujeres pobres, específicamente mendigas, sobre el hambre. No les reciben su dinero (tlacos) para comprar alimentos y se acuestan a dormir con necesidad de alimentarse.[255] El tlaco es rechazado en la Nueva España por ciertos comerciantes (nuevamente hay una crítica hacia este sector de la economía colonial); existen productos que simplemente no se venden en esta moneda y, por tanto, algunos novohispanos no acceden a ellos. De este modo, Fernández de Lizardi hace ver el problema monetario existente en el virreinato, pues sus dos monedas al segregar a sus habitantes generan una grave situación de desigualdad en el acceso a bienes de primera necesidad:

> MUCHACHITA: ¡Madre, qué hambre tengo! Ya son las ocho de la noche y no hemos comido sino los frijolitos que nos dieron al mediodía, revueltos con caldo; y eso, yo apenas comí unos pedacitos de pan duro, porque los frijoles, ya usted vido, estaban acedos que amargaban.
>
> CIEGA: Hija, Dios se lo pague a quien nos los dio aunque estuvieran acedos; quizá no tendrían más.
> [. . .]
>
> MUCHACHITA: [. . .] ahora tengo mucha hambre. Con esos cuatro tlacos que nos dieron, voy en una carrera a la tienda [. . .].
> [. . .]
>
> CIEGA: [. . .] Obligar al tendero a que te los reciba, es tontera pensarlo; conque no hay más sino acostarnos a dormir muertas de hambre y con cuatro tlacos en la bolsa, que no será la primera vez.[256]

Este diálogo funciona como manifestación estética de una breve reflexión ensayística que le sigue inmediatamente en el mismo suplemento 15 titulada «Policía». En tal texto se indica que el tlaco no es recibido por los tenderos y que ciertas mercaderías (remedios, carne) no se venden en esta moneda. Considerando que en la vida real hay habitantes del virreinato que sin ser mendigos padecen este problema, el autor propone con el fin de superar dicha injusticia acuñar tlacos en relación con su peso y darles valor para que ningún novohispano padezca por la desvalorización de dicha moneda.[257]

---

255 Igualmente en el ya comentado —en el apartado «Pobreza y usura»— «Diálogo fingido de cosas ciertas entre una muchacha y tata Pablo» (número 13, tomo I, 10 de enero de 1813) se expone la miseria de las clases bajas novohispanas que pasan hambre. José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 114–118.
256 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 359–360.
257 Ibid., pp. 360–361.

De los diferentes diálogos contenidos en *El Pensador Mexicano*, los que mayor fuerza expresiva poseen (en cuanto reescriben los argumentos de los ensayos en forma de textos literarios ficticios) y que mejor visibilizan los problemas económicos del virreinato son aquellos entre Toribio y Juanillo, personajes novohispanos que proporcionan una visión crítica desde el punto de vista de los pobres acerca de las dificultades cotidianas que genera la situación colonial. En el número 6 del tomo II (7 de octubre de 1813) aparece el primer «Diálogo entre el tío Toribio y Juanillo, su sobrino» que comienza refiriéndose —al igual que el diálogo de las mendigas— al hambre que padecen los personajes, y en que al saludo del sobrino (que en realidad es una pregunta por su estado) el tío responde que no le puede ir peor porque «ya nos está llevando el diablo de hambre».[258]

En general estos dos personajes se quejan en sus conversaciones de la no satisfacción de necesidades básicas en la Nueva España: falta de alimentos y su alto precio, escasez de trabajo y de dinero para comida y alquiler, abusos (comerciantes usureros beneficiados inclusive por el estado). Toribio es un padre de familia del sector social medio-bajo (no un mendigo como los personajes paupérrimos del diálogo anterior y a través del cual Fernández de Lizardi introduce en sus diálogos la visión de los que sufren la pobreza) para quien los pobres de clase media son los que más padecen y a los cuales la indigencia se les hace más insoportable.[259]

Este diálogo expone una fuerte crítica a la situación de precariedad y vulnerabilidad en que el virreinato mantiene a los pobres, además de dejar en evidencia lo observado anteriormente respecto al método de composición textual de *El Pensador Mexicano*: sobre la base de ensayos políticos el autor inserta luego textos ficticios de la misma temática.

En otro diálogo de estos personajes, titulado «Juanillo y el tío Toribio» (suplemento 10, tomo II, 8 de noviembre de 1813), el tío le indica a su sobrino que ya la vida en México es imposible de llevar debido a la crisis económica (desempleo, mendicidad), situación frente a la cual deja entrever integridad y valores familiares:

> TORIBIO: [. . .] El pobre hombre casado (como ama a su familia) [. . .] primero piensa en el buen pasaje de su mujer y de sus hijos que en el suyo propio. [. . .] [E]l no acompañarte es [. . .] por no dejar a la pobre de tu tía y tus primas expuestas a una mendicidad vergonzosa. [. . .] Quién más quisiera que yo salir de México, pues ya no se puede vivir aquí. Parece que esta ciudad se ha transformado en el Río Frío o Sierra Morena antiguos, según

258 Ibid., p. 183.
259 Ibid., p. 185.

> está infestada de ladrones. Mira el carbón, hombre, por María santísima, en qué predicamento tan alto nos lo han puesto, que ya los pobres apenas tenemos para el carbonero, y nos quedamos sin pan, chocolate, chile, sal, etcétera, porque nos dan escasa una libra (a veces no pocas) por medio, de suerte que casi se va el medio en hacer un pocillo de chocolate.[260]

Los personajes departen sobre el carbón y cómo su alza afecta la vida de los novohispanos pobres como ellos. Asimismo Toribio pediría denunciar a quienes almacenan este producto con el fin de venderlo más caro y propone guardias que velen por acabar con los usureros, a quienes despoja de la calificación de ciudadanos debido a que se saltan las reglas de convivencia en beneficio propio, y cuyo actuar considera un vil acto de felonía y malpatriotismo:

> TORIBIO: [. . .] la resgatonería como tan contraria a las leyes de las buenas sociedades, debiendo todos tener entendido que esta clase de abarrotadores no son ciudadanos ni han pensado serlo, sino legítimos traidores de su patria [. . .].[261]

Para superar esta situación Toribio propone que el carbón sea vendido públicamente en las plazas y con precios fijos.[262] De este modo, el principal motivo de su queja lo constituyen la colusión y usura de los monopolistas, razón por la cual hace saber el *modus operandi* de estos enemigos públicos. Señala que si por diferentes circunstancias se encarece un producto, estos comerciantes se ponen de acuerdo en su precio de venta, y luego, aunque sobre, lo encierran en lugar de venderlo al precio originario; pero que no lamenta su ausencia por un par de días, sino la mala costumbre que permanece en los monopolistas.[263]

Sin embargo, Toribio es pesimista frente a los resultados que pueden tener sus consideraciones, ya que en su opinión al rico se escucha y al pobre no, cuyo discurso carece por completo de legitimidad en la Nueva España. Así, en el caso de que proponga un proyecto de carácter útil, económico y liberal, se lo tomará con desinterés o bien se desacreditará de inmediato por el hecho de provenir de una persona que se supone de poco juicio e ignorante.[264]

De esta forma, por medio de la voz de este personaje crítico Fernández de Lizardi hace visible en sus diálogos cómo los pobres novohispanos comprenden y se posicionan frente a los problemas sociales del virreinato.

Luego, en la continuación de este diálogo en el suplemento siguiente del mismo tomo («Despídese Juanillo del tío Toribio», 15 de noviembre de 1813),

---

260 Ibid., p. 333.
261 Ibid., p. 335.
262 Ibid., p. 336.
263 Ibid.
264 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 337.

mientras el sobrino abandona México debido a tantos males y miserias,[265] el tío (en su condición de pobre) nuevamente arremete contra los monopolistas a quienes considera responsables de los flagelos económicos que padece el virreinato y verdaderas lacras civiles:

> TORIBIO: [. . .] si a ti, que tienes tu padre, te parece México tan malo llegándote nomás al alma, ¿qué me parecerá a mí, que me llega al alma y al cuerpo con los malditos monopolistas con quienes ya no tengo vida? Cada día nos aprietan más el sitio por dentro estos condenados. ¡Oh, [. . .] estos perros ladronazos, que sólo tratan de hacer su fortuna sobre las ruinas de sus semejantes![266]

De hecho, ya en el diálogo anterior Toribio se lamentaba de sus penurias y veía su situación como un callejón sin salida. Le indicaba a su sobrino su pesadumbre frente a la pobreza, ya que su situación cada día empeoraba más: su dinero en el montepío, sus pertenencias empeñadas y su familia casi desnuda.[267]

Dentro del contexto de estos diálogos, los personajes también mantienen una correspondencia por escrito. Así, Juanillo le envía una carta a su tío —la que interactúa temáticamente con el diálogo, y al mismo tiempo implica el uso de dos formas literarias del género *spectator* para denunciar la miseria novohispana— («Carta de Juanillo al tío Toribio», suplemento 14, tomo II, 6 de diciembre de 1813) informándole, por un lado, que ha sabido del bando del gobierno acerca de la libertad de venta del carbón y de multas a los resgatones y, por otro lado, que se ha hecho escribiente de los insurgentes. A continuación, en otra carta («Contesta el tío Toribio a Juanillo», suplemento 17, tomo II, 27 de diciembre de 1813) le responde el tío, quien lo felicita por haberse ido, se queja de la falta de comida en México y de que sus hijas se exponen por su miseria, y además le indica:

> Te hablaré claro: en México hay más necesidad de la que se presenta por las calles en los pálidos semblantes y tristes ayes de los mendigos. [. . .]
>
> Mira pues, Juanillo, cuánta miseria encierra esta ciudad y las demás populosas, y lo más sensible es la indolencia de los poderosos respecto a estas criaturas infelices.[268]

Esta respuesta de Toribio constituye la ficción de una carta ensayística desde el punto de vista de un pobre, el que se hace ver en el discurso literario novohispano y latinoamericano tomando la palabra. Mucho más adelante, en una nueva réplica epistolar de Juanillo a su tío («Carta de Juanillo al tío Toribio»,

265 Ibid., p. 342.
266 Ibid., p. 343.
267 Ibid., p. 337.
268 Ibid., p. 368.

suplemento 2, tomo III, 24 de enero de 1814), este le indica que en México, pese a haber tanta miseria, existe la contradicción de sus muchas diversiones que cuestan dinero, contexto en el que condena las corridas de toros, las que califica de entretenimientos crueles e inhumanos que han valido tanto a los españoles como a los habitantes de sus colonias ser imputados de bárbaros.[269]

En otro diálogo entre estos personajes presentado bajo el título «Vuelta de Juanillo a la capital» (suplemento 4, tomo III, 31 de enero de 1814), el sobrino regresa y busca a su tío, ya que por confusión de nombres piensa que ha muerto, y formula un concepto central para la comprensión de la pobreza en el pensamiento de Fernández de Lizardi:

> JUANILLO: [. . .] ¿está usted tan pobre como siempre?
>
> TORIBIO: Peor cada día, Juanillo, peor cada día.
>
> JUANILLO: ¡Válgate Dios! Pues peor es hallar a usted pobre que muerto, porque la pobreza es muerte civil, lo mismo que la cárcel.[270]

Los diálogos entre Toribio y Juanillo son centrales en *El Pensador Mexicano*, pues no solo —como se ha dicho— hacen ver a los pobres americanos, sino también llevan al discurso literario el pensamiento político de Fernández de Lizardi en torno a la pobreza y a la economía de las colonias americanas, cuyos grandes

269 Ibid., pp. 496–497. – Las corridas de toros también son criticadas en *El Periquillo Sarniento*: «esta costumbre tan repugnante a la naturaleza como a la ilustración del siglo en que vivimos» (José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento*, p. 189). Por lo tanto, debido a una ética de la relación humano-animal dichas diversiones son puestas en tela de juicio por parte del autor en la conversación entre Toribio y Juanillo, en *El Periquillo Sarniento* así como en un diálogo de animales también contenido en *El Pensador Mexicano*. En este diálogo, titulado «La conferencia entre un toro y un caballo» (número 14, tomo III, sin fecha), escrito en la tradición de Esopo, Samaniego e Iriarte —autores citados en el texto—, se critica la ferocidad de las corridas de toros. El diálogo se presenta como un relato enmarcado, ya que en su historia principal, mientras los jinetes van a consumir alcohol y dejan a su caballo, este va a conversar con un toro, cuya charla es oída por el «Pensador», quien indica poseer la capacidad de comprender el idioma de los animales (José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 477). El texto propone que mientras entre las bestias existe fraternidad, entre los hombres predomina la barbarie. Asimismo cabe agregar que una nota a pie de página en *El Periquillo Sarniento* indica que Fernández de Lizardi tenía un juicio negativo acerca de las corridas de toros, el que también lo manifiesta en la *Alacena de Frioleras* y en *El Conductor Eléctrico* (José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento*, p. 189).

270 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 509. – No se puede olvidar que Fernández de Lizardi tuvo experiencia carcelaria debido a sus publicaciones, la que, considerando su condición de patriota preocupado por el bien común, debe haber vivido como una gran deshonra.

déficits le proporcionan motivos para reflexionar sobre su liberación. Si la miseria derivada de la mala administración virreinal es considerada por el autor tajantemente una «muerte civil» —Honneth se refiere a la privación de derechos y exclusión social (de las cuales es resultado la pobreza) como «muerte social»,[271] enfoque a partir del cual también se puede pensar que la miseria conlleva una «muerte convivencial»—, la independencia (y el consustancial establecimiento de una economía propia y autosuficiente) implica necesariamente un renacer de los novohispanos. Así, los personajes se transforman en efectivos portavoces de los pensamientos de su autor.

En el diálogo «Vuelve Juanillo a visitar a su tío» (número 7, tomo II, 14 de octubre de 1813), los personajes charlan sobre la problemática de la economía del virreinato (los semilleros por usura adulteran la balanza y así roban del peso, es decir, el autor insiste en su condena a los comerciantes usureros), pero asimismo se critica la policía, específicamente los problemas de higiene en la ciudad y la falta de iluminación pública. El texto propone distribuir a los vendedores callejeros alrededor de la ciudad con el fin de mantenerla limpia, ofrecer comodidad a sus habitantes en cuanto estos puedan comprar cerca de los lugares donde viven y evitar la colusión de los precios por parte de los comerciantes.[272] Igualmente plantea que la finalidad del quehacer político es el bien común y reflexiona sobre cómo vivir juntos en las ciudades. En el fondo se trata de diálogos sobre la convivencia (que critican el sistema) orientados a la liberación y al reconocimiento civil de los americanos (pobres). En este mismo sentido, en relación con la policía, el sobrino señala:

> JUANILLO: [. . .] ¿Qué le parece a usted [, tío,] de la policía de México, no está linda? [. . .] Es una gloria ver las calles de México: por aquí un montón de basura, por allí un vómito de borracho; por este lado una empanada de muchacho, por el otro un turrón de adulto; aquí una saca de carbón, allí un poco de estiércol que sobró al carretón y por no poderlo llevar lo dejó hasta otro día. . . ¿Qué diré a usted del alumbrado, especialmente por los barrios y por las albarradas en donde era más necesario? En algunas partes parecen viruelas locas: un farol en Flandes y otro en Aragón; esto es donde los hay, pues hay parajes en que bien puede usted ir de noche desnudo sin que sepan si es hombre o mujer los que lo encuentren.[273]

Juanillo además de quejarse en general de los déficits existentes en materia urbana, enfatiza que las calles se encuentran repletas de basura, dejando entrever así que esta falta de aseo implica contaminación y el peligro de convertirse

271 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, p. 218.
272 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 196.
273 Ibid., p. 194.

en foco de infecciones. Al mismo tiempo este personaje realiza proposiciones destinadas a mejorar la ecología del reino y la salud de sus habitantes, es decir, tópicos que (como todas las reflexiones del autor) tienen como finalidad elevar la calidad de vida de los novohispanos:

> JUANILLO: [. . .] ¿Por qué han de estar las calles tan sucias y asquerosas en una ciudad tan linda como México? ¿Por qué ha de haber muladares dentro de sus mismos fosos, y tan inmediatos como están los de *San Lázaro* y *San Pablo*? ¿No se advierte que estas sentinas de inmundicias bastarán a corromper el aire y causar enfermedades contagiosas?
>
> TORIBIO: ¿Pero dónde quieres tú que se tire la basura?
>
> JUANILLO: En el campo; y cada dos meses que se queme, y con esto se respirará un aire más puro y serán más aseados esos lugares.[274]

Otro diálogo de interés en cuanto a las características de los habitantes del reino y a su policía tiene lugar entre dos extranjeros. El «Pensador» indica no saber sobre qué escribir y revisa sus materiales entre los que encuentra el texto titulado «Diálogo entre un francés y un italiano sobre la América septentrional» (número 16, tomo II, 16 de diciembre de 1813), que constituye así un relato enmarcado, el cual se extiende a lo largo de tres números. Son personajes extranjeros mediante quienes Fernández de Lizardi crea la ilusión de ofrecer una perspectiva externa y neutra de la sociedad novohispana, técnica, por lo demás, de la cual también se valió Mariano José de Larra para criticar su propio país en el texto «Vuelva usted mañana», en el cual un francés desea realizar un trámite en pocos días en España, pero siempre es dilatado por los naturales del país con la oración que da título a dicho artículo de costumbres.[275]

En el texto de Fernández de Lizardi los personajes extranjeros departen sobre la facilidad de acumular riqueza en América. El francés comenta al italiano que abrió una tienda de modas en México, cuenta que le fue tan bien con el negocio que incluso pudo regresar con dinero a Europa. Enseguida, al referirse al «carácter de los americanos» y respondiendo a la pregunta de su interlocutor respecto a si todos son ricos, agrega:

> FRANCÉS: Mire usted, hay de todo con desproporción. Esto es, hay una multitud de pobres de mediana clase, que jamás respiran con libertad ni gozan todo lo que apetecen; hay una infinidad de gente vaga, viciosa y miserable que, o no come, o si come es mal, y

274 Ibid., p. 197.
275 Cf. Mariano José de Larra: *Artículos de costumbres*. Edición de Luis F. Díaz Larios. Madrid: Espasa Calpe 2001.

> si viste es peor; pero hay algunos pocos ricos, que cada uno de ellos es bastante a comprar treinta condazgos y cincuenta baronías de su tierra de usted y quedarse tan poderoso como antes.[276]

Los extranjeros dialogan sobre el carácter de los americanos y la economía del reino. Distinguen entre pobres, vagos y ricos, los últimos de los cuales compran todo lo que sea moda, aunque el francés precisa que tanto ricos como pobres son inclinados a las de Paris y en general muy propensos a las modas extranjeras.[277] Asimismo este personaje señala que si bien los americanos poseen mucho talento, les falta la instrucción.

La conversación de estos personajes europeos permite entrever que los mexicanos son pobres y vagos en parte debido a su xenofilia, pues, según el francés, mencionándoles que un producto es extranjero, de inmediato lo prefieren a los de sus paisanos, con lo cual los franceses les absorben con facilidad el dinero, y en América, como esta situación es conocida, falta el estímulo para el trabajo y la aplicación a él, lo que el italiano considera una tontería a diferencia de su interlocutor:[278]

> FRANCÉS: No, señor, es capricho, es preocupación, y esto no prueba falta de talento. Cada nación tiene sus ideas bobales, de que tarde o nunca se desprenden, y sin embargo no las calificamos de necias. En el mismo París son tan pagados de las modas extranjeras y de la novedad, que, a más de las que inventan, copian diariamente y disfrazan los vestidos y costumbres de otros países; y llega a ser tal esta locura, que en un mismo día no se sabe cuál es la última moda en dos cuarteles de la ciudad. Tanto así varían, y esta variedad ha cundido a España con fanatismo. De modo que aún hoy que estamos en guerra con los españoles, no se desdeñan éstos de imitarnos; y lo mismo son los americanos, aunque más tarde. España es el mono de la Francia, y la América el mono de la España. Esto es lo que hay: monería, no tontera.[279]

Además del cuestionamiento a las modas y a la afición a lo extranjero, el texto alude a la galofilia de España (también criticada en México a través de la figura del personaje francés que abre una tienda de modas), conducta que es signo de una relación ambivalente con Francia, ya que si bien este país representaba el progreso y la cultura durante la época de la Ilustración, y por tanto podía sacar a España de su retraso, al mismo tiempo era el opresor que (con la figura de Napoleón por delante) buscaba someterla. El diálogo igualmente critica la imitación ridiculizante de las modas francesas y emplea de modo despectivo para

---

276 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 255.
277 Ibid., p. 256.
278 Ibid., p. 259.
279 Ibid.

referirse a las emulaciones el vocablo «monería»,[280] sentido en el cual también se puede indicar que —reutilizando el argumento de Pallares-Burke respecto a *O Carapuceiro*—[281] Fernández de Lizardi imita a los españoles al apropiarse del modelo del periódico *El Pensador* de José Clavijo y Fajardo.

En la continuación del diálogo en el número 17 del tomo II («Sigue el diálogo entre el francés y el italiano», 23 de diciembre de 1813), el francés, ante las preguntas del italiano, realiza una descripción física de México, de su catedral y de sus paseos con la finalidad de comparar el país americano con Europa, exposición ante la cual su interlocutor exclama que con tales características México no puede entrar en la categoría de las naciones civilizadas europeas.[282]

Sin embargo, a pesar de lo inadecuado del deseo de equiparar la urbanización mexicana con la europea (intención de ponerlas al mismo nivel), el francés estima que la Ciudad de México pese a estar en pañales en esta materia posee la capacidad de surgir.

A continuación los interlocutores europeos tocan el escabroso tema de la higiene pública, policía y ornato del reino. Así, ante el comentario del italiano referido a que antes habría habido alumbrado, guardias, carros de limpieza, obligación de asear las calles y vigilancia para mantenerlas limpias, el francés responde que si bien ello era así, hoy todo está abandonado porque el ayuntamiento no dispone de recursos financieros y que hay pocos carros de limpieza, muchos de ellos rotos, de forma tal que tras recoger la basura la van devolviendo a las calles.[283] Enseguida el italiano le replica que le han comentado que los carros de basura están muy arreglados y los de las inmundicias (excrementos) bien construidos y pintados de obscuro,[284] ante lo cual su interlocutor señala:

> FRANCÉS: Es verdad que hay los tales carros aseados que usted ha dicho; pero son muy pocos, de modo que no bastan a la limpieza de la ciudad, lo que ocasiona que las calles estén llenas de la basura que debían recoger de día y de los excrementos que debían extraer de noche.
>
> [. . .]
>
> [. . .] [E]n no pocas [calles] no pasan los dichos carros, y ya usted considerará que, a esas horas, ¿cómo ha de bajar la vieja que no ve, la pobre enferma, la sirvienta doncella, etcétera. ¿Y qué sucede? Que sabiendo que el carro no pasa a una hora oportuna, vacían en las tar-

280 En *O Carapuceiro*, como se vio en el capítulo anterior, Lopes Gama realiza críticas similares a través del término *macaqueação*.
281 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro.
282 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 263.
283 Ibid., p. 264.
284 Ibid.

> jeas, en los zaguanes o en las calles. Usted dirá cómo estará la ciudad con este bálsamo. Por lo que toca a la vigilancia para que no se ensucien, no sé cuál puede ser; cuando no se ven sino asquerosidades aun en el centro de la ciudad, ¿qué será en los arrabales?[285]

Las descripciones que entrega el personaje francés, representante de la civilización y del progreso, son repugnantes; alude a calles de la Nueva España pestilentes, colmadas de desperdicios y materias fecales, aunque su principal crítica se dirige hacia la ineficiencia del sistema público de limpieza, es decir, hacia el desinterés de la administración colonial por la vida urbana y el bienestar público.

Luego, en el número 18 del tomo II («Concluye el diálogo extranjero», 30 de diciembre de 1813), los personajes platican otra vez acerca del carácter de los americanos, materia de especial importancia para Fernández de Lizardi, ya que le permite reflexionar sobre la identidad de sus paisanos y criticarla. Ante la pregunta del italiano por dicho carácter,[286] el francés responde que si bien los americanos tienen talento, en México hay muchos ignorantes, malos profesores para educar a los pobres y principalmente desunión, la cual el autor estima el peor de los males de los americanos y causa de la mala economía, hambre, ignorancia y, en fin, de una convivencia errada:

> FRANCÉS: [. . .] El vicio mayor que les noté fue la desunión que tienen entre sí, la que es causa de que ni se socorran, ni se civilizen <sic>, ni se instruyan; el americano que tiene dinero no es para nadie, sino para él; se mete en su círculo como la tortuga en su concha, y nadie de sus paisanos pobres tiene esperanza de participar de su fortuna; antes debe recelarse de él, porque el americano es naturalmente altivo y orgulloso; pero con dinero es insufrible. Es tal su desunión que degenera en insociabilidad.[287]

Luego el personaje señala que extrañamente se verán cuatro criollos juntos en un paseo o tratarse amistosamente de «paisanos», y que en los cafés si no se conocen no hablan. Tras ello concluye que la desunión ha sido la causa de su ignorancia, necesidades y calamidades, ya que debido a ella son pobres, no conocen el comercio, son lisonjeros, han padecido hambre, etc.[288]

Enseguida este mismo personaje se refiere mediante ejemplos a la solidaridad entre sí de los gachupines en América, a diferencia del egoísmo que muestran los criollos. El italiano le indica haberse dado cuenta de que no adula a los americanos y el francés le responde que el amor a la patria (la otra gran preocupación de

---

285 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 264–265.
286 Ibid., p. 267.
287 Ibid., p. 272.
288 Ibid.

Fernández de Lizardi) no consiste en lisonjear los vicios para fomentarlos, sino en ridiculizarlos para que se detesten y enmienden.[289]

Si bien la plática entre los dos personajes extranjeros toca diferentes temas, el motivo principal de esta radica en cómo superar la falta de policía en México. En este sentido, el texto es signo de que la nueva convivencia (postcolonial) deseada por el autor (y otros criollos patriotas) debe asentarse sobre una policía que garantice a los mexicanos una calidad de vida en orden y civilidad, razón por la cual se puede señalar que las reflexiones proporcionadas a través de estos diálogos constituyen parte de una lucha por el reconocimiento civil de los americanos. Así, Fernández de Lizardi hace ver los vicios o defectos sociales (egoísmo, excrementos en las calles) con el fin de detestarlos para enmendarlos (solidaridad, calles limpias), y sobre esta base luchar por conseguir el reconocimiento civil, es decir, pasar de novohispanos desconocidos a mexicanos en un país propio en la senda del progreso.

El Pensador Mexicano finaliza con un diálogo de muertos en la tradición de Luciano de Samosata titulado «Diálogo entre la sombra del señor Revillagigedo, y la de un macero de esta capital» (suplemento 9, tomo III, 18 de abril de 1814). El virrey de la Nueva España (entre 1789 y 1794) Juan Vicente de Güemes (La Habana, 1738–Madrid, 1799), conde de Revilla Gigedo, conversa con un recién llegado al reino de la muerte sobre el estado de la policía en México. Le menciona sus aportes en materia de infraestructura realizados en el virreinato en el marco de su amor patrio (ser útil a los paisanos, según el pensamiento de Fernández de Lizardi) y le pregunta por la evolución de México en el camino hacia la civilidad y el progreso, específicamente le inquiere sobre los adelantos en la policía, si las calles están empedradas, si hay más casas, faroles y nuevos paseos (o se han arreglado los que estaban en mal estado), si las calles están limpias, si todavía hay borrachos tendidos en ellas, si la plebe aún anda desnuda, si se han podido ejecutar sus ideas que quedaron pendientes; en fin, si México ya cuenta como una de las ciudades más hermosas del mundo,[290] interrogantes ante las cuales su interlocutor responde:

---

289 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 274. – Otros diálogos importantes en relación con el egoísmo y los vicios son, en primer lugar, «El egoísta y su maestro» (suplemento 5, tomo II, 4 de octubre de 1813), cuyo contenido se opone al interés colectivo, ya que al egoísta solo le importan sus intereses y pasiones (Ibid., pp. 293–296), y «El pleito de las calaveras» (suplemento 9, tomo II, 1 de noviembre de 1813), diálogo alegórico sobre los vicios en el cual calaveras compiten por saber quién de todas es la más viciosa (buena madre consentidora de los vicios de sus hijas, escribano intrigante, mujer polígama, hombre que no trabaja, curro ignorante, bruto, soldado interesado en el dinero y las mujeres (y no en la patria, religión y rey)), para finalmente resultar un empate entre ellas (Ibid., pp. 321–329).

290 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 544.

> MACERO: No, señor, nada hay de cuanto preguntáis. Apenas ha quedado una sombra o ligera señal de vuestros afanes. Las más de las calles están mal empedradas, sin ánditos, y con los pestilentes caños por enmedio. No sólo no hay alumbrado en los arrabales: pero aún falta en algunas calles principales. Casas nuevas son muy pocas las que se han añadido. Paseos ninguno hay de más de los que dejasteis y éstos no han tenido ningunas creces [. . .]. Las calles están como antes; la diferencia es que antes estaban los muladares juntos frente cada casa de vecindad y ahora están regados o esparcidos por lo largo de las calles y no penséis, los mayores muladares están en los parajes más públicos y decentes [. . .]. Es menester por estos lugares, y casi por todo México, andar con mucho cuidado para no pisar en blandito. Esto es por la limpieza; por lo que toca a los ebrios están a sus anchuras como antes, nadie los incomoda porque se tiren en la calle en pelota [. . .].[291]

El diálogo representa una suerte de evaluación del estado de la policía en la Nueva España (la que es considerada un fracaso de los políticos), y corresponde, pues, a un balance negativo de la deseada superación del retraso y falta de civilidad del virreinato. Se trata de un texto ficticio que constituye una latinoamericanización del género clásico de los diálogos de muertos (que también se encuentran en los *spectators* europeos), ya que Fernández de Lizardi lo instrumentaliza en función de los temas que dominan la prensa decimonónica de América Latina (construcción de naciones). Así, los muertos discuten sobre el bien común del virreinato, específicamente sobre su policía, la que debe ser pilar fundamental de la convivencia en orden y progreso a la que se aspira, es decir, el núcleo de la conversación se refiere a cómo vivir juntos en México poseyendo una policía propia de nación civilizada. El macero le informa al virrey que aquella es un desastre (existen vertederos en los lugares públicos, los habitantes defecan en las calles, los borrachos andan desnudos), situación ante la cual el conde propone fijar multas con el fin de lograr una ciudad limpia.[292]

Por otro lado, en un nuevo diálogo entre Juanillo y Toribio («Juanillo y el tío Toribio», suplemento 6, tomo III, 28 de febrero de 1814), estos personajes conversan sobre la situación del teatro en México. El sobrino se queja de su deficiencia, ya que considera faltan piezas modernas y además señala que el teatro debería servir para ilustrar al pueblo y no para idiotizarlo, razón por la cual se deberían mostrar obras constructivas. Asimismo indican que los cómicos son vulgares e ignorantes y que deberían ser reemplazados por personas cultas:

291 Ibid., pp. 544–545.
292 Ibid., pp. 545–546.

> TORIBIO: Pero, hijo, los directores del teatro son disculpables de estas faltas en razón de su interés. ¿En qué comedias se llena más el Coliseo de gente que en éstas?
>
> JUANILLO: Pero ¿de qué gente, tío?, de mujeres y plebeyos vulgarísimos e ignorantes; pero de gentes de una mediana instrucción, poca concurre a semejantes zambras.
>
> TORIBIO: Es verdad, pero al asentista ¿qué cuidado se le da de esos dengues? A él lo que le importa es la plata, déla quien la dé y venga como viniere.
>
> JUANILLO: Eso es ver más bien por su particular interés que por la ilustración de la patria.Por tanto, yo soy de opinión que siendo los teatros las escuelas de las costumbres y los gimnasios de la ilustración popular, y careciendo tanto de semejantes academias nuestro México, a nadie tocaba tomar el asiento del Coliseo sino al nombrado Ayuntamiento [. . .].
>
> TORIBIO: Todo lo que dices es verdad; pero no es mentira que los cómicos, por la mayor parte, es gente vulgar e ignorante, y así nunca se podrán librar de la justa censura que debe recaer sobre ellos por sus faltas particulares, y así era menester que estas plazas las ocuparan personas instruidas y de una regular educación [. . .].[293]

A juzgar por su forma de hablar los personajes parecen filósofos (o pensadores). En su plática es interesante que desprecien a las personas pobres, lo cual representa la ambivalencia del pensamiento del autor respecto a estas, quien —como fue señalado—, por un lado, busca su liberación y reconocimiento, mientras, por el otro, las denigra. Asimismo, de acuerdo con la argumentación de los personajes —y en concordancia con lo postulado en el presente estudio—, tanto el teatro como la literatura, y las artes en general, deben servir para educar e instruir (ideológicamente) al pueblo con el fin de transformarlo en sociedad civil. Enseguida, en la continuación de este diálogo («Continúa Juanillo la conversación sobre el teatro», suplemento 7, tomo III, 7 de marzo de 1814), tío y sobrino profundizan en el tema de que quienes ejercen oficios humildes (cómicos, carniceros, zapateros, etc.), especialmente los cómicos, son envilecidos y sufren discriminación —la que ellos mismos practican— debido a sus actividades,[294] por lo que Juanillo señala ser una verdadera iniquidad (basada en la ignorancia de los mayores) el despreciar a estas personas.[295] En general, las descripciones

293 Ibid., p. 521.

294 El tema de los oficios y del menosprecio hacia quienes los ejercen también es tematizado en *El Periquillo Sarniento*, ya que el padre tras ver los fracasos de su hijo Periquillo en la escuela decide que este aprenda un oficio, ante lo cual la madre se opone porque significaría deshonrar a su linaje (capítulo III, tomo I). José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento*, pp. 131–144.

295 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 527.

de la sociedad novohispana contenidas en *El Pensador Mexicano* están marcadas tanto por su enfoque en las injusticias como por su interpretación desde el binomio de civilización y barbarie.

Otra conversación de especial interés entre Toribio y Juanillo («Sobre una ridiculeza como decir: sobre el diálogo fingido entre don Justo, don Cándido y don Yucundo, como el presente entre tío Toribio y Juanillo», suplemento 8, tomo III, 21 de marzo de 1814) debido a su carácter metaficcional gira en torno a un «diálogo contra el *Pensador*»[296] publicado en uno de los diarios mexicanos de la época. Los personajes suponen que se trata de uno de los detractores de Fernández de Lizardi, cuyo pseudónimo aparece en reiteradas ocasiones en *El Pensador Mexicano*: Nugagá.

Así, Juanillo señala que de seguro al «Pensador» le debe haber molestado el haber sido tan agriamente criticado por un «complot de zoilos» conjurados en su contra[297] y que por ello le siente lástima, lo cual es rebatido por su tío:

> TORIBIO: Pues no te la dé, que estos mismos combates le dan materia para quedar bien y él jamás debía esperar otra cosa de sus ingratos y necios paisanos, sino sátiras, burletas, y odiosidades; éstas mismas son documentos de lo que tiene dicho acerca de la ignorancia y desunión característica de los más de ellos. A más de que a él no se le esconde que todo escritor público está expuesto a la zumba de esta clase de criticastros. [. . .] Estas contiendas literarias deben verse por el Pensador como asaltos de ratones.
>
> JUANILLO: Es verdad y hará muy mal éste si continuare contestando a estas miserables lagartijas [. . .].[298]

Fernández de Lizardi transforma la crítica sucia hacia su persona en ficción. A través de una metalepsis Juanillo y Toribio defienden a su creador ante sus críticos, es decir, son sus portavoces, y el diálogo se torna así en la respuesta de parte del autor a sus adversarios. Fernández de Lizardi siempre achacaba inferioridad intelectual a sus contrincantes, de hecho resulta elocuente en este diálogo el nivel al que llega al tratarlos de «ratones» y «miserables lagartijas» (si bien continuamente se queja de ser víctima de insultos, maledicencia y ofensas a su honra). Los periódicos novohispanos se convertían así en verdaderos campos de batalla para los criollos interesados en la cosa pública, ya que mediante ellos no solo desafiaban al mismo aparato colonial, sino también discutían acerca de sus concepciones políticas, llegando en no pocas ocasiones a descalificaciones personales.

296 Ibid., p. 531.
297 Ibid., p. 533.
298 Ibid., pp. 535, 537.

A continuación los personajes, igualmente reaccionando ante una calumnia a su creador, ofrecen una interesante síntesis de sus técnicas de escritura (en cuanto a lógica, estilo, idioma, historia):

> JUANILLO: [. . .] Dice también que «todo el mundo sabe que los estudios del Pensador han sido ningunos».
>
> TORIBIO: Así se habla un desatino con garvete. Yo no quiero decirte dónde estudió, qué cosa, quiénes fueron sus maestros, ni otras menudencias que ni tú preguntas, ni es menester decirlas para satisfacer a nadie, pero dime ¿has leído la obrita del Pensador?
>
> JUANILLO: Sí he leído.
>
> TORIBIO: ¿Y has advertido que suele copiar latín y lo traduce; pone sus argumentos ya en forma, ya en materia; conoce lo que es sofisma, advierte una disparidad, hace una retorsión, rechaza una mala consecuencia; habla de moral, y suele citar autores teólogos y legistas para corroborar sus opiniones, como también concilios, leyes y santos padres; ameniza su obrita con algo de historia sagrada y profana, procura colocar su castellano con un estilo popular, pero no muy enfadoso, sabe usar cuando le conviene de las figuras retóricas, etcétera.[299]

Así, estos *dos personajes en defensa de su autor* imputan mala fe e ignorancia a los enemigos de Fernández de Lizardi, quien a su vez mediante sus criaturas de ficción toma una posición en el espacio discursivo público (que con los demás publicistas de la época han ido construyendo) y arremete contra sus detractores empleando del mismo modo ofensas duras.

Los textos literarios que se encuentran en *El Pensador Mexicano* son puestos en función de un objetivo político que consiste en que el virreinato consiga su autonomía de España, pese a que Fernández de Lizardi al comienzo del periódico se declara vasallo y respetuoso del rey (su identidad como español y mexicano, como se ha señalado, es problemática). Estos textos (diálogos que constituyen parte del despliegue del potente discurso sobre la pobreza o fábulas que ficcionalizan situaciones de injusticia y relaciones de opresión,[300] entre otros) se instrumen-

---

299 Ibid., p. 540.

300 Las fábulas contenidas en *El Pensador Mexicano*, que si bien no se han analizado en el presente capítulo, son las siguientes: «[Cuentan que cierta vez unos conejos]» (número 10, tomo II, 4 de noviembre de 1813, José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 213), «El ratón y el gato muerto» (suplemento 4, tomo II, 27 de septiembre de 1813, Ibid., pp. 291–292), «El cacomixtle y la gallina» (suplemento 6, tomo II, 11 de octubre de 1813, Ibid., p. 297), «La riña de dos hermanas» (suplemento 2, tomo III, 24 de enero de 1814, Ibid., pp. 493–496), «La disputa de dos médicos. Alude a los daños que causa la lisonja» (suplemento 4, tomo III, 31 de enero de 1814, Ibid., pp. 507–508) y «El oso, la mona y el cerdo» (suplemento 8, tomo III, 21 de marzo de 1814, Ibid., p. 533).

talizan para liberar a los pobres y sacarlos de su ignorancia con el fin de transformarlos en ciudadanos mexicanos que participen en la vida pública del nuevo país. Por consiguiente, en dichos textos ficcionales (a través de los cuales de forma lúdica se difunden contenidos subversivos para con el régimen colonial) se imagina una comunidad mexicana criticando la novohispana, pero igualmente se busca superar esta última luchando por su liberación y por el reconocimiento civil de sus habitantes con el propósito de transformarlos en mexicanos.

El periódico de Fernández de Lizardi presenta un contexto temático de aceptación del vasallaje, de la obligación ética de instruir a los paisanos y explica la miseria de los mexicanos como resultado de las injusticias ocasionadas por la situación colonial de la cual se beneficiaron los peninsulares. El autor construye una base de textos ensayísticos políticos sobre la cual asienta luego los textos literarios ficticios. Los ensayos constituyen columnas de reflexión ideológica sobre cómo Fernández de Lizardi percibe las relaciones de convivencia en la Nueva España e imagina un México postcolonial. Los textos ficticios dialogan con los ensayos y cavilan sobre la falta de civilidad en el virreinato y sobre cómo alcanzar esta última. Así, estos textos (diálogo entre la ciega y su muchachita, diálogos del tío Toribio y Juanillo, fábula del ratón y el gato, entre otros) son ensamblados con reflexiones ensayísticas acerca de problemas originados por el sistema político deficiente (por ejemplo, acaparamiento del carbón, de la harina y de la carne) y crean una red intratextual al interior de *El Pensador Mexicano*. De esta manera, en el periódico existe, por un lado, el pensamiento político expresado en forma de breves ensayos y, por otro, textos ficticios en los que el autor despliega su imaginación y continúa sus cavilaciones de forma más amena en torno a las mismas problemáticas sociales. Por lo tanto, *El Pensador Mexicano* se manifiesta como un complejo textual con diferentes tejidos y niveles.

Los textos ficticios analizados constituyen diálogos para la liberación. En primera instancia el diálogo lucha por hacer visible al americano (pobre), luego por reconocerlo civilmente (*Kampf um Anerkennung*) y finalmente por liberarlo de su subalternidad (pobreza y colonialidad). Además, considerando la relación de «malvivencia» entre criollos y gachupines y el deseo de integración social en México formulado por Fernández de Lizardi, es posible señalar que son diálogos tanto para el reconocimiento y la liberación como para la reconciliación, es decir, el autor no solo visibiliza a los americanos, sino también promueve que estos sean reconocidos y que se reconcilien entre sí y con los peninsulares. Por lo tanto, los diálogos cumplen diferentes funciones orientándose principalmente a que los novohispanos pierdan su condición civil de vasallos y adquieran la de mexicanos.

Por otro lado, estos diálogos serán fundamentales para la configuración de la novela mexicana y latinoamericana fundacional: *El Periquillo Sarniento* (1816);

de hecho Mariano Azuela indica con relación a ella que «en sus diálogos apuntan bien claros los gérmenes de la novela, como fiel representación de la vida de un pueblo».[301] Asimismo, dada la importancia de los diálogos, se puede pensar en todo el potencial que despliegan como recurso de composición estilística en la gran novela mexicana (considerada también una de las obras cúlmines latinoamericanas y en lengua española) del siglo XX: *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo, a la que aparte de dotar de intenso dinamismo, contribuyen (junto a la fragmentación y archipelización del relato) a otorgar una compleja estructura.[302]

En *El Pensador Mexicano* los diálogos hacen ver la pobreza de los americanos en el contexto de la situación colonial, es decir, se instrumentalizan para denunciar las graves consecuencias de este sistema en la economía de México, pero asimismo en la vida de sus habitantes a quienes ha condenado a la más dura miseria. Fernández de Lizardi inscribe de este modo sus diálogos en un contexto tanto de visibilización del «otro» colonial (pobre) como de busca de su reconocimiento en un horizonte postcolonial. Por lo tanto, son diálogos para reconocer civilmente al «otro» en una situación postcolonial.

El contexto de producción de la obra de Fernández de Lizardi es proclive a desear fuertemente la libertad (sociedad colonial, desventajas de los americanos frente a los peninsulares, pobreza, Inquisición), además que no se debe dejar de considerar que el autor fue encarcelado en varias oportunidades, que en 1812 se decretó la libertad de imprenta y que los criollos buscaban la forma de redignificar al hombre novohispano a través de la educación e independizándose de España. Por ende, *El Pensador Mexicano* puede ser concebido como prensa para la libertad y la liberación.

La búsqueda de libertad, liberación y reconocimiento del hombre novohispano se orienta a verlo convertido en mexicano. Así, la prensa de Fernández de Lizardi (considerando su fuerte trasfondo ético) procura liberar a los novohispanos con el fin de reconocer y redignificar al hombre mexicano desde y a través de una nueva condición civil.

4.5 Excurso: fábulas y currutacos novohispanos

Con relación a los textos literarios contenidos en la prensa novohispana, cabe señalar que Esther Martínez Luna ha recuperado un conjunto de fábulas publicadas

301 Mariano Azuela cit. en: Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 54.

302 Juan Rulfo: *Pedro Páramo*. México: Fondo de Cultura Económica 1955.

en el *Diario de México* (1805–1817), primer periódico de la Nueva España.[303] En la presentación a la antología señala que el diario aparecía todos los días del año y que entre los textos que publicaba incluía, dentro de los discursos factuales, «noticias, avisos comerciales, convocatorias a concursos, consejos para ser buenos ciudadanos»[304] y, dentro de los literarios, «ensayos, relatos, romances y fábulas».[305] Indica que dichos textos fueron escritos por poetas agrupados bajo el nombre de «árcades», quienes fundaron la primera asociación literaria del país: la «Arcadia de México».[306] En una nota editorial agrega a esto que las fábulas fueron extractadas del período comprendido entre los años 1806 y 1812, en el cual se publicó en el periódico la mayor cantidad de textos literarios, ya que luego este se vuelve más político.[307] Esta consideración es relevante, pues, como se sabe, en 1812 tienen lugar las Cortes de Cádiz y se comienza a publicar *El Pensador Mexicano*, es decir, siguiendo lo que señala la investigadora, los árcades con estas fábulas que circularon en la prensa de la época habrían contribuido sustancialmente al surgimiento de la literatura nacional mexicana.

Asimismo, con respecto a los lectores de las fábulas, Martínez Luna indica que estas se dirigían a un grupo reducido de la sociedad que, además de poder comprar el periódico, sabía leer y escribir, mientras que las personas que no tenían estas capacidades se reunían en cafés a escuchar a quienes las leían en voz alta.[308] Por lo tanto, tal como se ha venido diciendo respecto al periódico de Fernández de Lizardi, los destinatarios eran en principio los criollos cultos de la Nueva España y los textos eran leídos en tertulias para el público analfabeto en conformidad con el principio rector de ilustrar al pueblo.

Estas fábulas son principalmente de animales que encarnan vicios y virtudes de los hombres en concordancia con los ideales de convivencia de la Ilustración. Llaman la atención especialmente tres fábulas de «gatos currutacos»[309] en las cuales los félidos en último momento «sacan las garras» a damas que los acarician o

---

303 VV.AA.: *Chinches, pinacates y gatos: algunas fábulas de los árcades mexicanos*. Rescate, edición y presentación de Esther Martínez Luna. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018.

304 Esther Martínez Luna: Presentación. En: VV.AA.: *Chinches, pinacates y gatos: algunas fábulas de los árcades mexicanos*. Rescate, edición y presentación de Esther Martínez Luna. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018a, pp. 7–9, aquí p. 7.

305 Ibid.

306 Esther Martínez Luna: Presentación, p. 8.

307 Esther Martínez Luna: Nota editorial. En: VV.AA.: *Chinches, pinacates y gatos: algunas fábulas de los árcades mexicanos*. Rescate, edición y presentación de Esther Martínez Luna. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018b, p. 59.

308 Esther Martínez Luna: Presentación, p. 8.

309 VV.AA.: *Chinches, pinacates y gatos*, pp. 36–40.

tratan bien. Con relación a los «currutacos», la autora puntualiza que estos eran personajes comunes de la época y que correspondían a «ciertos jóvenes a los que les gustaba imitar la moda francesa, y de comportamiento superficial y vano; es decir, sólo les interesaba que su apariencia fuera llamativa aunque su cabeza estuviera vacía».[310] El currutaco (también conocido, entre otros nombres, como «lechuguino» y «pisaverde») equivalía a la forma mexicana del petimetre hispánico y del *gamenho* brasileño.

Igualmente Martínez Luna estudia en detalle la figura del currutaco en el contexto de la cultura letrada novohispana y plantea que es reflejo de una nueva sociabilidad en cuanto a la apropiación y divulgación del saber que realiza.[311] La autora indica que estos eran personajes cosmopolitas (opuestos al casticismo de los hombres de letras ilustrados) que practicaban una apertura del conocimiento haciéndolo más público aunque con menor erudición,[312] y cuya divulgación llevaban a cabo por medio de la oralidad frente a la cultura escrita de los letrados tradicionales,[313] es decir, «poseían un bagaje cultural menos rígido que deseaban compartir con un mayor número de personas».[314] De este modo, se puede señalar que los currutacos eran personajes con un espíritu y un actuar incluyentes en cuanto otorgaban acceso a la cultura a sectores sociales para los que antes estaba vedada por los corifeos oficiales del saber.

A su vez, las modas extranjeras eran parte del espíritu transgresor y cosmopolita de los currutacos,[315] de las cuales se valieron sus críticos para ridiculizarlos y condenarlos (al reducirlos únicamente a estas) en sus representaciones literarias. Por consiguiente, los currutacos fueron agentes modernizadores e iconoclastas respecto a la cultura oficial que representaban el diálogo frente al hermetismo de los letrados novohispanos de cuño tradicional, sentido en el cual Martínez Luna hace referencia a una ambivalencia esencial de estos personajes: «por un lado encarnaron ciertos vicios sociales por su carácter frívolo, jocoso y desenfadado, pero por otro representaron los beneficios culturales derivados del nuevo ocio que ellos practicaron».[316]

---

310 Esther Martínez Luna: Presentación, p. 9.

311 Esther Martínez Luna: ¿Sabios de farsa/falsos eruditos? El currutaco por una nueva identidad letrada. En: Esther Martínez Luna (ed.): *Dimensiones de la cultura literaria en México (1800–1850). Modelos de sociabilidad, materialidades, géneros y tradiciones intelectuales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018c, pp. 191–211.

312 Ibid., p. 197.

313 Ibid., p. 200.

314 Ibid., p. 209.

315 Ibid., p. 208.

316 Ibid., p. 209.

En el marco de esta caracterización, la investigadora indica similitudes existentes entre el autor de *El Periquillo Sarniento* —refiriéndose, por lo demás, a una hermosa fábula suya sobre un mono currutaco—[317] y estos personajes:

> José Joaquín Fernández de Lizardi compuso un número importante de sátiras y fábulas para denostar a estos actores sociales que, paradójicamente, en mucho se le parecían en cuanto a representar un hombre educado en libros de autores modernos, tener un pensamiento al margen de la Iglesia, no simpatizar del todo con la erudición de escritores grecolatinos, y por la manera desenfadada de actuar dentro de la sociedad al no aceptar por verdaderas las opiniones de los doctos.[318] (Véase, también en relación con la estética, la Fig. 13).

Finalmente, y considerando que España y sus virreinatos se encontraban en situación periférica (política, cultural e ideológicamente) respecto a la hegemonía de Francia así como en relación a Inglaterra y Alemania,[319] es posible pensar que los currutacos reaccionaron de modo creativo en este escenario crítico al reinventar la identidad letrada hispanoamericana buscando una solución en la apertura hacia otras culturas y que quizás vieron en esta apropiación intercultural un patriotismo (entendido en cuanto a realizar el mayor bien posible al lugar de origen) *sui géneris*.

4.6 Subalternidad, reconocimiento y liberación

Los discursos contenidos en *El Pensador Mexicano* son proferidos por un enunciador que si bien guarda relación de identidad con el autor real, por motivos ontológicos y discursivos no lo es. Así, en el periódico tiene lugar la ficcionalización de un yo, que es el que piensa sobre los problemas sociales que remecen la Nueva España: el «Pensador» (no José Joaquín Fernández de Lizardi). El Pensador, que —como le llama un supuesto conciudadano en una carta que le envía— es un «favorecedor del público»,[320] reflexiona sobre la civilidad, la policía y la convivencia para lo cual se ayuda de textos ficcionales, ya que estos son más amenos y fáciles de digerir.

317 José Joaquín Fernández de Lizardi: Fábula XXXVIII. El mono vano. En: *José Joaquín Fernández de Lizardi. El Pensador Mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filológicas 2014. https://www.iifilologicas.unam.mx/obralizardi/ index.php?page=el-mono-vano (Última consulta: 22.12.2018).
318 Esther Martínez Luna: ¿Sabios de farsa/falsos eruditos?, pp. 206–207.
319 Ibid., p. 209.
320 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 340.



Fig. 13: José Joaquín Fernández de Lizardi (*José Joaquín Fernández de Lizardi. El Pensador Mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas 2014. https://www.iifilologicas.unam.mx/obralizardi/ (Última consulta: 22.12.2018)).

El Pensador Mexicano se compone de «pensamientos» que constituyen —en la mayoría de los casos— breves textos ensayísticos en los cuales el enunciador asume el rol del personaje «Pensador». Asimismo la instancia enunciativa se expresa a través de textos literarios ficticios, entre los cuales sobresalen los diálogos. Respecto a estos textos literarios, Luis G. Urbina destaca su carácter popular:

> Los diálogos, que él [Fernández de Lizardi] maneja con magistral soltura están copiados con tanta propiedad, que el léxico usado en ellos se halla recubierto de modismos y vocablos regionales; el lenguaje del pueblo está trasladado allí con fidelidad, con verdad, pero sin arte, sin artificio alguno, sin gusto.[321]

Ruiz Barrionuevo agrega que justamente por medio de dicho registro sociolectal el autor consigue conectarse con sus conciudadanos y difundir mejor entre

321 Luis G. Urbina cit. en: Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 22.

ellos su ideología: ideas libertarias e instruir al lector.[322] Estos textos constituyen diálogos para el reconocimiento, para salir de la subalternidad, para superar la pobreza, para conseguir la liberación y la felicidad, y se encuentran íntimamente vinculados con el potente discurso que recorre todo *El Pensador Mexicano* en torno a la miseria derivada de la situación colonial. Así, la hibridez de esta forma literaria,[323] en el espíritu del *prodesse et delectare* de Horacio, transmite saberes críticos al régimen con la finalidad de conseguir reconciliación, interculturalidad, reconocimiento y liberación. De esta forma, el autor busca mediante el diálogo hacer visibles a los americanos y restituirles su dignidad con el propósito de liberarlos del yugo colonial[324] y transformarlos en sociedad civil, sentido en el cual su periódico constituye prensa para la liberación y el reconocimiento civil de estos. Así, los discursos contenidos en *El Pensador Mexicano* corresponden en lo esencial a textos para el reconocimiento de los americanos, y el periódico (que se inicia con la libertad de imprenta decretada en 1812 por las Cortes de Cádiz) representa en su conjunto prensa destinada a la libertad y la liberación, ya que se propone liberar al hombre novohispano de su dependencia política de España educándolo e instruyéndolo ideológicamente con el fin de convertirlo en ciudadano mexicano.

Fernández de Lizardi aspiraba a dos tipos de autonomía para los americanos: la política y la literaria. En *El Pensador Mexicano* el autor hacía visible la situación desventajosa de los novohispanos frente a los españoles y debatía aspectos relativos a la vida civil y a la importancia del hombre en sociedad. El periódico se comprometió con contribuir a lograr una «madurez política» de los americanos y de sus sociedades, primeramente haciéndolos visibles y enseguida otorgándoles reconocimiento. Así, por medio de diálogos ficticios abogaba por reconocer a los pobres de México y a los españoles americanos, desafiando de este modo las políticas imperiales. Sobre la base de un pensamiento ilustrado *El Pensador Mexicano* hacía ver a los pobres[325] de la Nueva España y desplegaba una reflexión a diferentes niveles sobre formas de convivencia criticadas o detestadas y sobre otras deseadas. Igualmente, y en esta misma dirección, se puede señalar que *El Pensador Mexicano* constituye prensa para la visibilización, resti-

322 Carmen Ruiz Barrionuevo: Introducción, p. 22.
323 Cf. Bernd Häsner: Dialog, p. 122.
324 El pensamiento político de Fernández de Lizardi —según fue mencionado— tuvo variaciones; de hecho Jacobo Chencinsky indica que en *El Conductor Eléctrico* rechazaba independizarse de España. Jacobo Chencinsky: Introducción, p. 17.
325 Sin embargo, como se señaló, si bien Fernández de Lizardi hacía ver a los pobres (por ejemplo, a través de los diálogos entre Juanillo y el tío Toribio), los despreciaba llamándolos «vulgo ignorante», «chusma», etc., lo cual representa una fuerte contradicción.

tución y reconocimiento del «otro» en la Nueva España. A su vez, la novela *El Periquillo Sarniento* aportó a la independización de la literatura latinoamericana, es decir, a conseguir una expresión literaria propia y auténtica. En este sentido, tanto el periódico como la novela fueron instrumentos para llevar a cabo una lucha por el reconocimiento de los americanos.

Mientras en los textos de la Nueva Granada y de Brasil se escenifica la construcción de convivencias excluyentes por parte de los criollos hacia la población no criolla (negros, indios, castas), en la Nueva España —como queda plasmado en *El Pensador Mexicano*— los criollos luchan por el reconocimiento que les ha sido negado por las autoridades coloniales europeas y también buscan reconocer y redignificar a los demás habitantes subalternos de los europeos, cuya capacidad de expresarse estos habían cuestionado. Por consiguiente, tanto los americanos en general como los novohispanos en particular experimentaron situaciones de menosprecio (Honneth),[326] subalternización (Spivak)[327] y desconocimiento (Fornet-Betancourt),[328] las que, sin embargo, sirvieron de alicientes para emprender luchas por ser reconocidos.

En «Puertas cerradas» (número 7, tomo I, sin fecha) Fernández de Lizardi presenta un pensamiento incluyente: quiere que americanos y españoles terminen su guerra y convivan en paz, proponiendo así la reconciliación de estos. Sin embargo, indica que los americanos eran tratados como bestias y considerados irracionales por parte de algunos españoles,[329] y que eran tenidos por «incapaces de gobernar ni una piara de cerdos»,[330] situación que imponía a los criollos y colonos la condición no solo de *Unmündigkeit*, sino también de subalternidad y, por lo tanto, la incapacidad de gobernarse y de expresarse por sí mismos. En relación con el conocido texto de Spivak acerca de si los subalternos pueden hablar («Can the subaltern speak?»), la obra de Fernández de Lizardi (como criollo subalterno de los españoles europeos) demuestra que los americanos sí pueden hacerlo. A este respecto, *El Pensador Mexicano* escenifica una salida de la subalternidad (que les han adjudicado las autoridades coloniales a los americanos) con el deseo de alcanzar el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*): los americanos son racionales y pueden autorregirse y hablar por sí mismos, no necesitan que otros lo hagan por ellos, sentido en el cual la lucha por el reconocimiento equivale a sacarse la subalternidad de encima. Así, esta lucha por el reconocimiento de los americanos se presenta como un proceso en el cual los subalternos

326 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*.
327 Gayatri Chakravorty Spivak: Can the subaltern speak?
328 Raúl Fornet-Betancourt: ¿Basta el reconocimiento?
329 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, pp. 70, 72.
330 Ibid., p. 72.

(americanos) se desprenden de esta condición que les han impuesto, alcanzan la *Mündigkeit* —opuesta a la subalternidad y condición para la libertad (*Mündigkeit* para la liberación)— y son capaces de representar verbalmente su realidad a través de textos estéticos con potencialidades políticas y de proponer mediante ellos nuevos modelos de convivencia en función de sus propios intereses. De este modo, *El Pensador Mexicano* presenta una escenificación literaria de la lucha tanto por el reconocimiento civil de los americanos como por la justicia frente a la subalternización que les impuso el sistema colonial.

En *El Pensador Mexicano* existe una reacción ante el desprecio (Honneth),[331] destitución, desconocimiento (Fornet-Betancourt)[332] y subalternidad (Spivak)[333] que han padecido los novohispanos, la que se manifiesta en una lucha por el reconocimiento civil y la restitución de la dignidad de estos llevada a cabo por intermedio de sus textos. En dicho sentido, el periódico pone en escena visibilizaciones, restituciones y estrategias de reconocimiento del «otro» en la Nueva España.

De la misma manera, en el texto se encuentra presente una relación entre convivencia y reconocimiento. Ya que la convivencia novohispana subalterniza a los americanos por medio de la condición de colonos, los criollos patriotas buscan que estos (es decir, ellos mismos y sus paisanos) sean reconocidos civilmente. Mediante la categoría política de vasallaje aspiran a un reconocimiento de los americanos al mismo nivel que los europeos para luego, en un segundo momento, conseguir la independencia y a través de esta lograr tanto la condición civil de mexicanos como otras formas de convivencia más favorables. Por lo tanto, en el proyecto político contenido en *El Pensador Mexicano* las dinámicas escenificadas de reconocimiento y liberación se presentan como esenciales para alcanzar convivencias justas y «democráticas».

En el periódico se representan fuertes jerarquías étnico-culturales (en un sentido político) entre gachupines y criollos (sin conceder, no obstante, importancia a —o sin visibilizar de forma considerable— la presencia de indios, mestizos, mulatos, negros, castas),[334] las que se manifiestan de forma problemática para Fernández de Lizardi cuando le imputan ser «chaqueta» (estar a favor de los privilegios de los europeos en menoscabo de los americanos), ya que así le atribuían ser contrario al reconocimiento y a la lucha contra la subalternización

---

331 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*.
332 Raúl Fornet-Betancourt: ¿Basta el reconocimiento?
333 Gayatri Chakravorty Spivak: Can the subaltern speak?
334 «Saltapatrás», «lobo», «coyote», «gíbaro», «tente en el aire», «no te entiendo», «torna atrás», entre otras. Véase el «cuadro de castas» novohispano en el anexo 1 del Capítulo 2.

de los novohispanos. Igualmente el autor alude a contextos de odio étnico-cultural frente a los cuales buscaba instituir convivencias en paz y diferencia, y la consiguiente reconciliación:

> «Mueran los gachupines», dijo Hidalgo. ¡Oh grito, el más aciago y desventurado a la nación! Grito dado, no por el cura de Dolores, sino por todas las furias del abismo. Él sólo atizó la discordia, avivó la codicia, sugirió la venganza, encendió las pasiones, dividió las familias, alarmó los pueblos y entregó nuestros hijos en las descarnadas garras de la muerte.[335]

El Pensador Mexicano también contiene una compleja axiología relativa al deber ser de los americanos en la situación colonial (Nueva España) y postcolonial (México), específicamente respecto a cómo superar la discordia (así como la subalternización que les han impuesto desde el aparato colonial) y lograr la reconciliación e integración de estos en nuevos contextos políticos. Resulta evidente, pues, que los criollos (como Fernández de Lizardi) poseían un discurso paternalista frente a sus compatriotas (son, de hecho, los «padres de la patria»), ya que a través de sus escritos les indicaban lo que debían hacer.

Asimismo, teniendo en cuenta que —como ha señalado Honneth— en las sociedades modernas se amplían los derechos y características para valorar a los seres humanos como personas moralmente conscientes y responsables (*moralisch zurechnungsfähige Personen*),[336] se puede pensar que finalmente es deseo de un criollo ilustrado como José Joaquín Fernández de Lizardi, amante de su patria y del bien común, contribuir mediante los textos de su periódico escritos con un afán didáctico (ensayos y diálogos, entre otros) a que los novohispanos al convertirse en mexicanos sean (en cuanto portadores de una nueva y moderna condición civil) ciudadanos moralmente conscientes y responsables.

---

335 José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Pensador Mexicano*, p. 72.

336 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, pp. 185–186.

5 **Prensa para mirarse a sí mismos**

Malhumor y comunidad: la mirada transatlántica de Ventura Ferrer en *El Regañón de La Havana* (1800–1801)

5.1 Espejo y deseo de comunidad

Una figura recurrente de Buenaventura Pascual Ferrer en *El Regañón de La Havana*, su primer periódico que da origen y sirve de motor a una serie de *Regañones* que culminan en 1932 pasando por una etapa europea, es la de unos anteojos mágicos que le permiten otear la metrópolis de La Habana y lo que acontece en ella sin necesidad de salir de su casa, escenificando así el poder de la mirada en sus ficciones, la que será pieza clave para sus «regaños» posteriores.

Jacques Lacan, en su texto germinal «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», basado en conferencias de 1936 en Marienbad y de 1949 en Zürich,[1] propone que el niño en su fase de desarrollo comprendida entre los seis y dieciocho meses de edad antes de mirarse al espejo no posee una visión completa de sí mismo y se percibe únicamente en partes, es decir, como cuerpo fragmentado («corps morcelé»),[2] pues no conoce su rostro y sus partes corporales únicamente las ve aisladas.

De acuerdo con su argumentación, resulta central el momento en que el niño se mira por primera vez al espejo, obtiene una imagen instantánea de sí mismo, se reconoce[3] y reacciona con júbilo ante dicha visión, ya que se percibe por vez primera de forma completa y autónoma, hecho que repercutirá en la constitución psíquica de su yo. Por lo tanto, el desarrollo de una autoconciencia (construcción de una conciencia de sí mismo) parte de su misma imagen visual. Así, visión y autopercepción del niño en el espejo actúan como forjadores de su propia *imago*:

---

1 Jacques Lacan: Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. En: *Écrits I*. Paris: Éditions du Seuil [1966] 1971, pp. 89–97.

2 Ibid., p. 94.

3 Lacan indica el reconocimiento en el espejo como experiencia prácticamente única del ser humano: «le petit d'homme à un âge où il est pour un temps court, mais encore pour un temps, dépassé en intelligence instrumentale par le chimpanzé, reconnaît pourtant déjà son image dans le miroir comme telle». Ibid., p. 89.

https://doi.org/10.1515/9783110758900-006

> Il y suffit de comprendre le stade du miroir *comme une identification* au sens plein que l'analyse donne à ce terme: à savoir la transformation produite chez le sujet quand il assume une image, — dont la prédestination à cet effet de phase est suffisamment indiquée par l'usage, dans la théorie, du terme antique d'*imago*.[4]

Además, el niño, que aún se encuentra en un estadio de incoordinación motriz[5] y conoce solo partes de sí mismo (se autopercibe como cuerpo desmembrado), reconoce su imagen respecto a la identificación con un otro semejante a sí mismo (su imagen reflejada en el espejo) que ve como totalidad (se ve de cuerpo entero, mientras él apenas puede caminar y mantenerse en pie), por lo que se reconoce en integridad únicamente en relación con un otro:

> C'est que la forme totale du corps par quoi le sujet devance dans un mirage la maturation de sa puissance, ne lui est donnée que comme *Gestalt*, c'est-à-dire dans une extériorité où certes cette forme est-elle plus constituante que constituée mais où surtout elle lui apparaît dans un relief de stature qui la fige et sous une symétrie qui l'inverse, en opposition à la turbulence de mouvements dont il s'éprouve l'animer.[6]

De este modo, al reconocer su cuerpo como unidad (y ya no más despedazado), se produce en el niño una identificación consigo mismo, situación que constituye la etapa inicial de la formación de su subjetividad.

En la argumentación sobre el «stade du miroir», Lacan parte del presupuesto básico de que el ser humano nunca —a no ser por un efecto especular— puede verse a sí mismo de cuerpo entero. Así, como elementos claves de su tesis se yerguen, por un lado, la incoordinación motriz y el cuerpo fragmentado del infante y, por otro, su imagen en el espejo —aunque instantánea— que carece de problemas

---

4 Jacques Lacan: Le stade du miroir, p. 90. – Con relación al concepto psicológico de *imago* (imagen o representación inconsciente interiorizada de un ser humano), Lacan especifica el carácter de umbral que este posee: «La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'*imago* qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité — ou, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt*». Igualmente plantea respecto a las consecuencias del estadio del espejo para la conformación de la identidad del ser humano que la *imago* finalmente ha de conducir a una identidad enajenante de este en el marco de su evolución intelectual: «le *stade du miroir* est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation — et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, — et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental». Ibid., pp. 93 y 93–94, correspondientemente.

5 Lacan especifica como particularidad del nacimiento del hombre su *prématuration*. Jacques Lacan: Le stade du miroir, p. 93.

6 Jacques Lacan: Le stade du miroir, p. 91.

motrices y posee un cuerpo completo, respecto a la cual incluso sus padres le dirán (y además convencerán de que): «*Tu es cela*».[7]

Ventura Ferrer, a través de los textos contenidos en *El Regañón de La Havana*, hará a los cubanos mirarse «de cuerpo entero» con la finalidad de que se reconozcan a sí mismos, es decir, los interpelará mediante sus cuadros de costumbres indicándoles: «Tu es cela» o, más bien, «estos son tus defectos, supéralos a través de la virtud que en el marco de un pensamiento ilustrado, en el que se basan mis ‹regaños›, te propongo». De esta forma, ideas como *incoordination motrice* o *prématuration* se relacionan con la de *Unmündigkeit*, y es posible trasladarlas al contexto de las sociedades americanas decimonónicas en el sentido de que estas todavía no se encuentran en condiciones de caminar solas y valerse por sí mismas sin la ayuda de los criollos (los «‹padres› de la patria»). Por lo tanto, los textos costumbristas de Ventura Ferrer fungen como espejos en los cuales los cubanos neonatos (cuyos cuerpos se encuentran fragmentados por la falta de un proyecto de vida colectivo y además, en ocasiones, destrozados por los vicios) pueden mirarse como sociedad en el camino hacia su integridad (los «regaños» buscan construir un cuerpo completo a través de la virtud) e interiorizar dicha *imago*.

Por otro lado, en su conocido texto, basado en una conferencia dictada en la Sorbonne Université en marzo de 1882, «Qu'est-ce qu'une nation?» —publicado el mismo año en una revista científica y luego recogido en 1887 en el libro *Discours et Conférences*—, Ernest Renan reflexiona acerca de las características que debe poseer una nación moderna.[8] Una de sus primeras consideraciones al respecto es que la unidad siempre, o por lo general, se consigue con violencia y que el olvido es un factor central en lo que atañe a la creación de una nación.[9] Enseguida precisa que los individuos deben tener mucho en común y también haber olvidado bastantes cosas.[10]

El autor se pregunta por las condiciones de existencia de una nación y se refiere a principios dinásticos y al derecho nacional, evaluando luego diferentes criterios sobre los que podría cimentarse este último.[11] Entre estos nombra la «raza» (el aspecto etnográfico), la lengua, la religión, la comunidad de intereses, la geografía, las necesidades militares. No obstante, indica que estos aspectos no

7 Ibid., p. 97.
8 Ernest Renan: Qu'est-ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882. En: *Œuvres complètes de Ernest Renan*, vol. 1. Édition définitive établie par Henriette Psichari. Paris: Calmann-Lévy Éditeurs [1882] 1947, pp. 887–906.
9 Ibid., p. 891.
10 Ibid., p. 892.
11 Ibid., pp. 893–895.

son suficientes para la creación de una nación. En cambio señala como elemento esencial la voluntad de los hombres[12] y precisa que «[u]ne nation est un principe spirituel, résultant des complications profondes de l'histoire, une famille spirituelle, non un groupe déterminé par la configuration du sol».[13]

En su concepción de la nación como principio, alma y familia espirituales resulta de especial importancia —como se acaba de indicar— la voluntad de sus miembros, tema en relación con el cual señala dos aspectos centrales: «L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis».[14] Por consiguiente, Renan considera esencial para la conformación de una nación el deseo de los seres humanos de convivir en comunidad, es decir, la voluntad de los individuos de pertenecer a una colectividad, de vivir junto a otros y con la historia de estos.

Asimismo, el autor francés especifica rasgos prospectivos concernientes a su concepto de nación, los cuales son intrínsecos de la voluntad: «Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore».[15] En este sentido, resulta igualmente de suma importancia para una nación el deseo de sus integrantes de proseguir la vida juntos, o sea, querer seguir conviviendo:

> Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible: le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune.[16]

Por lo tanto, la convivencia en un espacio y tiempo compartidos unida a una idea de futuro (deseo o voluntad del individuo) constituyen los elementos centrales de este concepto de nación. Ventura Ferrer en sus escritos precisamente «regaña» acerca de los modos más convenientes de continuar la vida en común.

Otro aspecto igualmente mencionado por Renan es el dinamismo propio de las voluntades humanas. Tanto las voluntades como el deseo cambian y como consecuencia lógica también la configuración de las naciones ha de cambiar, ya que estas no son eternas.[17] Finalmente el historiador galo remite a dimensiones morales contenidas en su concepto de nación:

---

12 Ibid., p. 899.
13 Ibid., p. 903.
14 Ibid., pp. 903–904.
15 Ibid., p. 904.
16 Ibid.
17 Ernest Renan: Qu'est-ce qu'une nation?, p. 905.

> Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister.[18]

Ventura Ferrer escribe «regaños» sobre la vida común que sean capaces de activar y promover en sus lectores el deseo de convivir en la virtud, o, dicho de otra manera, sus textos buscan diseñar una conciencia moral basada en valores ilustrados del contexto caribeño. Por lo tanto, se trata de «regaños» que aspiran, en último término, a construir convivencias caribeñas virtuosas.

De este modo, frente al cuerpo despedazado de Jacques Lacan (un grupo social desintegrado, cuyos miembros no desean vivir juntos debido a las jerarquías y a la segregación étnicas o debido a la falta de virtud y de sentido de ciudadanía), Ernest Renan propone el deseo de rearticular este cuerpo (¿en una forma de reconciliación?), de que sus miembros quieran reintegrarse y vivir en comunidad. A su vez, Ventura Ferrer a través de sus «regaños» caribeños aspira a reincorporar y mantener unidos en la virtud a los individuos del cuerpo cubano desmembrado por los vicios y la situación colonial que separó negros y blancos, criollos y españoles. Por lo tanto, en su escritura se produce un campo de tensión relacionado con la formación nacional entre el cuerpo destrozado y el deseo de restituirlo. Ferrer presenta un cuerpo fragmentado tanto por la falta de sentido de comunidad como por los vicios, y quiere que los cubanos vivan (o deseen vivir) juntos en la virtud (construcción de un yo nacional). Así, a través de sus «regaños» el autor habanero aspira a la creación de un cuerpo nacional-social virtuoso, es decir, su objetivo consiste en contribuir a una convivencia en la virtud (hacer de Cuba una nación íntegra, virtuosa y culta).

5.2 Ilustración y prensa en Cuba

José Antonio Portuondo en sus *Capítulos de literatura cubana* realiza un agudo y penetrante recorrido a través de los orígenes de la historia literaria de su isla natal.[19] Dentro de sus primeras consideraciones señala la existencia de un «período de integración [de] una clase social con características específicas» comprendido entre la conquista de Cuba (1510) y la aparición del *Papel Periódico de La Havana* (1790), «órgano de la primera generación criolla», y caracteriza a

---

18 Ibid., pp. 905–906.
19 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*. Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas 1981.

este grupo elitario como resultado de un proceso de transculturación: «[t]ras dos largos siglos de trabajosa gestación, nacieron, mestizos muchos de cuerpo y todos de alma, los criollos».[20]

El investigador indica que durante los primeros años Cuba era tan solo una estación de paso al continente y que su economía se basaba en la ganadería con que proveía a las embarcaciones dirigidas a tierra firme.[21] Sin embargo, en 1536 comenzó desde Sancti Spíritus la entrega de tierras a los vecinos para la ganadería y la formación de haciendas agrícolas,[22] lo que significó el asentamiento de familias en las tierras y que Cuba dejara atrás su condición de lugar de tránsito al continente. En este contexto comienzan a surgir rivalidades entre «los nuevos hijos del país» (criollos) y los conquistadores que los oprimen,[23] oposición basada principalmente en los afanes de justicia y «democracia» de los primeros.

Mientras la economía en Cuba crece debido a la ganadería, España cierra los puertos de América al comercio, situación que repercute de manera directa en los compradores de la isla caribeña,[24] pero asimismo en la aparición de la piratería. Más tarde La Habana se convierte en el puerto desde el cual zarpan hacia Europa las riquezas americanas, y esta condición portuaria tendrá consecuencias para el desarrollo de una «cultura insular» tanto desde el punto de vista económico (comercio, agricultura, ganadería) como también cultural (presencia de marineros de diferentes regiones españolas).[25] De este modo, por un lado, Cuba prospera gracias al contrabando que surge como reacción ante la política monopolizadora de España y, por otro lado, en sus ciudades interiores sin el peligro de la piratería aumenta el deseo de instrucción y de expresar la nueva vida de los cubanos.[26] En general, a medida que en Cuba crecía la economía, surgía en ciertos sectores de su sociedad la necesidad de cultura y educación.

Igualmente Portuondo hace referencia al poema *Espejo de Paciencia* (1608) de Silvestre de Balboa Troya y Quesada (1563–¿1649?) (considerado la primera obra literaria cubana) en el cual por vez primera se encuentra empleado el término «criollo» para aludir a los naturales.[27] También se refiere a autores que «revelan el nacimiento de una conciencia criolla, que no se opone todavía a la española, pero

20 Ibid., p. 33.
21 Ibid., p. 34.
22 Ibid., p. 39.
23 Ibid., p. 40.
24 Ibid.
25 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 41.
26 Ibid.
27 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 45.

que afinca ya su preocupación y su interés en la tierra cubana»,[28] es decir, dicha conciencia se fundamentaría y tendría su origen en los mencionados asentamientos de vecinos en el marco del desarrollo agrícola y ganadero de la isla. A su vez, y en este mismo sentido, se puede agregar que la conciencia criolla contenida en *El Regañón de La Havana* se expresa en los reparos ejercidos por su autor a las formas de vida derivadas de la riqueza (lujo, ocio) que posibilitó la agricultura y ganadería, y que fueron pervirtiendo y deteriorando los modos de convivencia cubanos; por lo que existe en el costumbrismo de Ventura Ferrer una reflexión crítica sobre la cubanidad. El nacimiento de la conciencia implica, pues, mirarse a sí mismos y percibir quién se es en relación de diferencia con los que se considera otros (por ejemplo, negros, mulatos, indios, europeos). Así, Ferrer contribuye a fijar y al mismo tiempo a cuestionar la conciencia criolla (darse cuenta de sí mismos, de quiénes son los criollos y qué desean en relación con los demás habitantes del territorio cubano), y la difunde con el propósito de establecerla en los no criollos, es decir, busca generalizar y fijar una forma de convivencia de acuerdo con preceptos criollos.

Por otra parte, comerciantes y funcionarios nativos se sienten desplazados por los españoles[29] en el acceso a cargos públicos de importancia, preterición por parte de la corona española que José Martín Félix de Arrate y Acosta, historiador y regidor del ayuntamiento de La Habana, lamenta y denuncia en su obra *Llave del Nuevo Mundo y Antemural de las Indias Occidentales* (1830).[30] Dicha situación, cabe recordar, también ocurría en otros contextos americanos (como fue criticado en la Nueva España por Fernández de Lizardi) y motivó rebeliones criollas contra los peninsulares. No obstante, Portuondo recalca que la queja concierne únicamente a funcionarios y comerciantes criollos, quienes no presentían el auge de «una nueva clase de agricultores, hacendados y fabricantes de azúcar, matriz de un nuevo patriciado criollo arraigado en la tierra feraz».[31] Tal falta de puestos adecuados ocasiona la migración de criollos cubanos al continente,[32] situación de la que son representativos los casos de Francisco Ignacio Cigala y de Manuel del Socorro Rodríguez, de los cuales merece destacarse el del segundo, que ya fue visto en el Capítulo 2:

28 Ibid., p. 46.
29 Ibid., p. 52.
30 Ibid., pp. 53–54.
31 Ibid., p. 54.
32 Ibid.

> Llevado a Santa Fe de Bogotá por el virrey Ezpeleta, inició el periodismo en Colombia, fundando diversas publicaciones —*El Semanario* (1781), *Papel Periódico* (1791), *Redactor Americano de Bogotá* (1806)—, estableciendo círculos literarios como la Tertulia Eutrapélica e identificándose con los anhelos independentistas de los colombianos.[33]

Los movimientos de Rodríguez son propios de una Ilustración americana dinámica y transareal,[34] tanto dentro del continente mismo como desde y hacia Europa, tal como se manifiesta además en las biografías de importantes figuras del periodismo literario de esta época como Antonio José de Irisarri, Camilo Henríquez y Ventura Ferrer.

Por otro lado, el historiador de la literatura cubano destaca la función que la oratoria religiosa (específicamente a través de los sermones políticos) cumplió durante la Ilustración en Cuba. Como género literario importante de la época, cuya finalidad consistía en educar al pueblo e instruirlo en el proyecto criollo de sociedad, la oratoria sagrada era considerada «el más eficaz instrumento de formación ideológica de las masas populares, analfabetas en su inmensa mayoría».[35] Asimismo menciona que en el Sínodo Diocesano de 1684 se encargó a los predicadores destinar sus discursos a la moral,[36] respecto a los cuales precisa:

> Y dentro de la moral estaba la política y todo lo concerniente a la conducta cívica de la población insular. Porque la predicación no se limitaba a exaltar a la divinidad y a los santos en sus festividades, sino que aprovechaba todas las oportunidades para difundir las doctrinas religiosas, filosóficas o políticas convenientes a la clase dominante.[37]

Por lo tanto, y sobre todo teniendo en cuenta la situación política de la época, en los sermones la «moral» tocaba especialmente a la formación de ciudadanía en cuanto a las obligaciones éticas existentes frente a la colectividad, y en ellos los oradores sagrados ilustrados de la isla expresaron su concepción de una sociedad civil cubana autónoma:

> El púlpito sirvió a estos criollos para exponer sus ideas, envueltas en ropaje eclesiástico. Y es indudable que en estos viejos sermonarios se encuentra la mejor prosa cubana del siglo XVIII. Desde los conventos y desde los Seminarios de San Basilio el Magno, en Santiago de Cuba, y de San Carlos y San Ambrosio en La Habana, en los púlpitos y en las cátedras, va surgiendo la nueva visión de la realidad de la naciente burguesía cubana

33 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 58.
34 Ottmar Ette: *TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012b.
35 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 60.
36 Ibid., pp. 60–61.
37 Ibid., p. 61.

> que va adquiriendo conciencia de sí y elabora su propia ideología. Por eso pone especial cuidado en que los seminarios sean centros cerradamente clasistas, sin oportunidades para las masas populares.[38]

Así, a la politización del discurso religioso se suma que la élite intelectual criolla defendió sus intereses sociales excluyendo a otros ciudadanos del acceso a la formación intelectual que les permitiera expresar modelos diferentes de sociedad de acuerdo con otros intereses (jóvenes procedentes de familias negras, mulatas, mestizas o hijos de oficiales mecánicos),[39] quienes debían, pues, someterse al proyecto de sociedad criolla. Por lo tanto, en el contexto cubano también se construyeron (y fomentaron discursivamente) convivencias excluyentes por parte del sector criollo que aspiraba al poder. En este sentido se puede señalar que la defensa del lugar hegemónico que ocupaba la burguesía en la sociedad dieciochesca formaba parte de su conciencia criolla y se expresaba no solo en la «mejor prosa de la ilustración», sino también en restringir el acceso a la formación y al discurso público. El dominio del espacio de la *Öffentlichkeit* debía ser protegido, razón por la cual los criollos cuidaron con vehemencia su posición intelectual y política en la sociedad cubana que entonces se estaba formando.

Portuondo recalca que desde el espacio de enseñanza religioso del claustro, beneficiado por las autoridades políticas y eclesiásticas del momento, jóvenes como José Agustín Caballero, Félix Varela, Juan Bernardo O'Gavan, Félix Veranes, entre otros, han de formular la ideología criolla, que será vehiculada a través de la Sociedad Económica de Amigos del País.[40] El medio discursivo del seminario son las prédicas y sermones y de la Sociedad Económica será el *Papel Periódico de La Havana* (1790–1805), texto que se transformará en órgano de la intelectualidad criolla. Como queda claro, este grupo siempre buscó controlar el espacio de la *Öffentlichkeit* con la finalidad de poder difundir su ideología (proyecto de sociedad civil).

Vinculado con la renovación de la esfera pública (*Öffentlichkeit*) por medio de la prensa y en beneficio de los intereses criollos, Franco Quinziano señala que el *Papel Periódico* indicaba la existencia de una «naciente opinión pública» en Cuba, donde había crecido la demanda informativa debido a «cierta vitalidad

---

38 Ibid., p. 67.

39 Ibid., p. 68. – Cabe agregar que al reverendo que redactó estas reglas le fueron encontrados libros de autores prohibidos por la Inquisición (Rousseau, Voltaire, etc.) (Ibid., p. 69), tal como a Camilo Henríquez, por lo que hubo en Cuba una recepción clandestina por parte de sus eclesiásticos de la Ilustración prohibida.

40 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 69.

económica y comercial»,[41] y que uno de los factores que gatilló el auge económico de La Habana fue el movimiento mercantil de la ciudad a causa de su condición de puerto entre Europa y América.[42]

Al igual que otros diarios de la época, el *Papel Periódico* se conformaba tanto de ensayos político-sociales como de textos literarios-ficticios y comerciales, los cuales cavilaban sobre diferentes facetas de la vida en la isla (todavía entonces colonia española):

> el periódico habanero introdujo un amplio abanico temático que confirma el declarado interés del pensamiento iberoamericano hacia el progreso y las ciencias. «Ni uno sólo de los punzantes problemas de la Colonia, de 1790 a 1805, dejó de discutirse (. . .) en aquellos modestos y frágiles pliegos», observa C. Vitier, sin que por ello «faltasen en sus breves páginas poesías, fábulas, epigramas y noticias comerciales y de toda índole». En efecto, «a imitación de otros [periódicos] que se publican en la Europa —señala la publicación en su primer número— comenzarán también nuestros papeles con algunos retazos de literatura, que procuraremos escoger con el mayor esmero» (*PP*: 24–10–1791). De «estos retazos de literatura» destacan en modo especial los escritos que se ocupan de las cuestiones del vivir cotidiano y que abren paso a una vertiente costumbrista en la literatura cubana en donde la crítica y la polémica sellaron aquella primera toma de conciencia de los problemas coloniales y la necesidad de implementar urgentes reformas.[43]

La referencia a textos literarios del *Papel Periódico* que reflexionan sobre la cotidianeidad cubana por medio de formas costumbristas es importante, ya que estas se revelan idóneas para cavilar estéticamente sobre las maneras de convivir. Entre los principales aspectos de la convivencia cubana enfocados y criticados en el *Papel Periódico* se encuentran tanto el ocio como el lujo y la moda:

> La censura a las clases improductivas, centrada en el tópico de una nobleza ociosa, el tema del lujo unido a la «fiebre» de los habaneros por la *ostentación* y las *apariencias* y la irónica crítica al mundo de la moda definen las coordenadas principales de este examen de las costumbres habaneras que revela una de las direcciones a través de la cual se manifestó el espíritu crítico en las páginas del periódico.[44]

Igualmente en el *Papel Periódico*, en cuanto publicación representativa del pensamiento ilustrado cubano, se manifiesta la necesidad de cambio estructural en

41 Franco Quinziano: Fin de siglo en La Habana: lujo, apariencias y ostentación en el *Papel Periódico de la Havana* (1790–1805). En: Associazione ispanisti italiani (ed.): *Fine secolo e scrittura: dal medioevo ai giorni nostri. Atti del XVIII Convegno Siena, 5 – 7 marzo 1998*, vol. 1. Roma: Bulzoni Editore 1999, pp. 421–432, aquí p. 422.
42 Ibid., p. 423.
43 Ibid., p. 424.
44 Ibid., p. 426.

la isla así como el surgimiento de una «conciencia criolla»,[45] sentido en el cual resulta reveladora la afirmación de Cintio Vitier, para quien en las páginas de este periódico «Cuba empezó a ver su propio rostro»,[46] es decir, a mirarse a sí misma y, por tanto, a tomar conciencia de sus particularidades e identidad, tal como el niño de la imagen lacaniana frente al espejo que se percibe por primera vez de cuerpo completo.[47]

No obstante, es preciso señalar que el *Papel Periódico* (1790–1805) (llamado a partir de 1805 *El Aviso* y de 1848 *Gaceta de la Habana*)[48] no fue el primer texto periodístico de la isla, ya que con anterioridad suya habían aparecido en 1764 tanto la *Gaceta de la Havana* (posiblemente el primer periódico de Cuba) como *El Pensador*.[49] Sobre el contexto y contenido de esta prensa fundacional de la isla el *Diccionario de la literatura cubana* puntualiza:

> La introducción de la prensa periódica en Cuba se atribuye al Conde de Ricla, bajo cuyo gobierno comenzó a editarse [. . .] una *Gazeta* hacia mayo de 1764. Expresa Pezuela, único investigador que asegura haber visto algún ejemplar de esta publicación, que la misma salía los lunes, que se editaba en la imprenta de Blas de los Olivos, llamada entonces de la Capitanía General, y que publicaba noticias políticas y comerciales, así como disposiciones de gobierno y anuncios sobre las entradas y salidas de los buques que fondeaban en el puerto de La Habana. [. . .] De la existencia de otra publicación periódica en este mismo año da noticias el propio Pezuela, aunque dice que no ha visto ningún ejemplar de la misma. Se trata de *El Pensador* con un contenido similar al de la anterior, que salía los miércoles y era redactada por los abogados Santa Cruz y Urrutia [. . .].[50]

Asimismo, vinculado con los autores y el estatus de esta última obra, el mencionado *Diccionario* agrega en su entrada sobre Ignacio José de Urrutia que este «[e]n unión del abogado Gabriel Beltrán de Santa Cruz redactó en La Habana, en 1764, *El Pensador*, primer periódico literario impreso en Cuba, cuya existencia ha sido puesta en duda».[51] Cabe recordar que en esta época las publicaciones —dentro de las cuales cuenta *El Regañón de La Havana*— eran escasas en

---

45 Ibid., pp. 423–424.

46 Cintio Vitier cit. en: Quinziano: Fin de siglo en La Habana, pp. 423–424.

47 Annegret Thiem señala que los historiadores cubanos del siglo XVIII (entre los cuales menciona a Agustín Morell, Félix de Arrate y Acosta e Ignacio de Urrutia y Montoya) contribuyeron con sus trabajos a la elaboración de una primera autocomprensión criolla. Annegret Thiem: *Rauminszenierungen. Literarischer Raum in der karibischen Prosaliteratur des 19. Jahrhunderts*. Berlin: LIT Verlag 2010, aquí p. 218.

48 Franco Quinziano: Fin de siglo en La Habana, p. 432.

49 Ibid., p. 422.

50 Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: *Diccionario de la literatura cubana*. Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas 1980, aquí p. 735.

51 Ibid., p. 1056.

Cuba, ya que, como se vio en el capítulo anterior, recién en el año 1812 se decreta la libertad de imprenta.[52]

En 1790 llega a la isla el gobernador Luis de las Casas con el espíritu del despotismo ilustrado[53] y establece una relación de colaboración con los criollos locales que se manifestó en la aparición del *Papel Periódico de La Havana* (24 de octubre de 1790) y en la fundación de la Sociedad Económica de Amigos del País (1793).[54] El periódico fue la primera publicación literaria en que se manifestaba la «economía de transición» cubana: existía un fervor ante la agricultura (ya no dominaba el comercio) expresado a través de diferentes textos literarios,[55] y de esta forma la geografía pasaba a formar parte de la conciencia criolla, escenificando al mismo tiempo la instauración de un vínculo entre literatura y economía: «El criollo acaba de descubrir la tierra como fuente de riqueza y se exalta a sí mismo exaltando el suelo en que vivió hasta entonces indiferente».[56]

Portuondo ve en el *Papel Periódico* el reflejo de dos épocas de la Ilustración cubana que se corresponden con el devenir de una generación de intelectuales: 1790–1808 (exaltación de la tierra) y 1808–1820 (patriotismo frente a la invasión napoleónica de España y localismo). Del primer período destaca la figura del sacerdote criollo José Agustín Caballero (1762–1835), quien desde el seminario se opuso al escolasticismo, y en sus informes y discursos a la Sociedad Patriótica indicaba la necesidad de reformar la educación en Cuba.[57] El religioso solicita a

---

52 Ibid., p. 737.

53 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 73. – La Ilustración cubana —del mismo modo que las de otros contextos americanos— se encuentra desfasada con respecto a la europea: «De acuerdo con el retraso histórico a que condenaban a la Isla la lejanía de su Metrópoli y las escasas y malas comunicaciones con ésta, Cuba vivió su instante iluminista cuando ya éste cesaba en España». Ibid.

54 El *Diccionario de la literatura cubana* con relación al contexto de producción, a los editores y a los contenidos del *Papel Periódico* señala: «el 24 de octubre de dicho año [1790], a instancias del Gobernador General de la Isla, Don Luis de las Casas, aparece el primer número del *Papel Periódico de la Havana*, cuya publicación quedó al cabo del tiempo bajo la responsabilidad de la Sociedad Económica de Amigos del País de la Habana. En el *Papel Periódico* no sólo queda reflejada la economía de la época [. . .], sino también el ambiente cultural que comenzaba a florecer en la capital de la isla como consecuencia de la política de Carlos III. La literatura aflora en sus diversas manifestaciones, incluida la crítica literaria. Sus redactores, que dedicaban al periódico sus horas de descanso, fueron todos figuras prominentes de la época, es decir, representantes de la burguesía criolla en ascenso». Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: *Diccionario de la literatura cubana*, p. 737.

55 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 74.

56 Ibid.

57 Thiem menciona que el siglo XVIII en Cuba se caracteriza por renovaciones sociales en las esferas de la educación y la cultura: por un lado, fundación de escuelas al alero religioso y,

Luis de las Casas el envío desde España de profesores de química, petición que Portuondo interpreta como el deseo de la burguesía criolla de perfeccionarse en las ciencias naturales para continuar enriqueciéndose con la producción del azúcar.[58] Caballero es representante de la ideología de los hacendados criollos azucareros que poseen esclavos; la riqueza criolla está en el azúcar y necesitan conocimiento experto.

A su vez, Francisco de Arango y Parreño (1765–1837), en su «Discurso sobre la agricultura de la Habana y medios de fomentarla» (1792), escribió sobre cómo desarrollar la riqueza y propuso la introducción de esclavos para la industria azucarera,[59] si bien posteriormente se arrepintió de ello. Se trata de reflexiones sobre la mejora económica de la isla en base a la riqueza natural de su tierra, que corresponden al «discurso esclavista de la Ilustración cubana»[60] y que forman parte de los discursos ilustrados americanos sobre las convivencias excluyentes que los criollos diseñan y luego, en el caso de Cuba, los azucareros ponen en práctica.

El aumento de la riqueza originado en el azúcar y la existencia de grandes contingentes de esclavos ocasionó la laxitud moral entre los cubanos —situación que también constataba con amargura Lopes Gama en el contexto brasileño—, la que fue tematizada y debatida en el nuevo espacio público (*Öffentlichkeit*) posibilitado por la prensa de la isla:

> Entre los problemas que planteaban una [el azúcar] y otros [los esclavos] se desenvolvía la vida insular, preocupados ya sus hombres mejores del desenvolvimiento de las costumbres relajadas un tanto por la riqueza y la vida señorial a costa de enormes legiones de esclavos. Junto al *Papel Periódico*, polemizando a veces con él, habían surgido multitud de publicaciones de diverso tipo, desde las graves y sesudas *Memorias* anuales de la Sociedad Económica, a cargo del presbítero Félix Veranes, hasta los periódicos agudos y mordaces del tipo de *El Regañón de la Havana*, fundado y dirigido en 1800 por Buenaventura Pascual Ferrer (1772–1851), uno de los iniciadores del costumbrismo; *El Criticón de la Havana* (1804); *La Aurora* (1800); *La Enciclopedia* (1808) polemizó con *El Aviso*, que, desde 1805, había sucedido al *Papel Periódico*. Desde las páginas de *El Regañón*, Buenaventura Pascual Ferrer orientaba con su crítica la producción de Zequeira y los inicios del actor y autor cubano Francisco Covarrubias (1774–1850).[61]

---

por otro, inicio de la prensa y aparición de las primeras revistas en La Habana. Annegret Thiem: *Rauminszenierungen*, p. 218.

58 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 76.

59 Ibid., p. 77.

60 José Gomariz: Francisco de Arango y Parreño: El discurso esclavista de la ilustración cubana. En: *Cuban Studies* 35 (2004), pp. 45–61.

61 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 81.

En cuanto a las bellas letras, dos poetas importantes de esta generación fueron Manuel de Zequeira y Arango (1764–1846) y Manuel Justo de Rubalcava (1769–1806). Mientras el primero —aborrecido por Ventura Ferrer— fue director del *Papel Periódico* y en cuya producción destacó su «Oda a la piña»,[62] el segundo fue autor de la «Silva cubana», cuyo tema eran las frutas del país (pera, guayaba) y que, según Portuondo, «puede ser considerada como el primer poema de legítimo acento criollo de nuestra literatura»,[63] resaltando así «lo criollo» como aquello distintivo e idiosincrásico de Cuba (flora, alimentos).

En lo que respecta a la invasión de Napoleón a España, esta tuvo una importante recepción en Cuba, pues frente a ella, como se manifiesta en algunas publicaciones del *Papel Periódico*, los criollos actuaron como españoles.[64] Sin embargo, dicha experiencia adquiere una relevancia especial en la isla, ya que paradojalmente comienza a alimentar en ellos sus anhelos de autonomía y emancipación. En este sentido, Portuondo considera también relevante el *Papel Periódico* en cuanto en sus páginas cuaja una conciencia criolla (con ambivalencias entre lo propio representado por la tierra y lo español manifestado en la lealtad a Fernando VII) desde la cual se despliega y cristaliza una diferencia cubana (cubanidad).[65]

Así, en esta nueva etapa del *Papel Periódico* se encuentran además de disputas con otros textos de la prensa local (especialmente *La Encyclopedia*),[66] exaltados discursos patrióticos en defensa del monarca español:

62 Ibid., p. 78.
63 Ibid., p. 79.
64 Ibid., p. 84.
65 Ibid., p. 89.
66 Ibid., p. 101. – Otros periódicos cubanos del mismo período que publicaron textos literarios y promovieron ideas liberales y el movimiento romántico fueron el semanario *El Argos* (1820–1821), el *Observador Habanero* (1820–1822), *El Indicador Constitucional* (1820–1823) y la revista literaria *Biblioteca de las Damas* (1821) (Ibid., pp. 106–107). Del período siguiente (1837–1838) se pueden destacar algunas revistas literarias: *El Aguinaldo Habanero*, *El Plantel*, *El Álbum*, *La Cartera Cubana*, *La Siempreviva* (Ibid., p. 165). En lo que respecta a Santiago de Cuba, por un lado, Joaquín Navarro y José Villar fundaron en 1805 la primera publicación de esta ciudad: *El Amigo de los Cubanos*, y, por otro lado, dentro de los periódicos fundados por el poeta Manuel María Pérez y Ramírez (1781–1853) cuentan el *Eco Cubense*, el *Ramillete de Cuba* y la *Sabatina* (Ibid., pp. 81–83). Asimismo se pueden sumar a este *corpus* de la prensa cubana de la época, debido a su relevancia y relación intertextual con los periódicos europeos y otros del contexto americano, *La Aurora* (La Habana, 1865 [–1868]), *La Aurora de Matanzas* (Matanzas, 1828–1857), *Las Avispas* (La Habana, 1892 [–1895]; Nueva York, 1896), *El Duende* (Matanzas, 1856–1860), *Patria* (editado por José Martí; Nueva York, 1892–1898), *La Abeja* (Trinidad, 1856), *El Diablo Cojuelo* (La Habana, 1869), entre otros textos. Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: *Diccionario de la literatura cubana*, pp. 89–91, 92–93, 276–277, 290, 747, 749.

> La invasión napoleónica, sin embargo, y la lucha del pueblo ibero se imponen a los problemas retóricos, en la colonia que se siente en ese instante profundamente española. Menudean las décimas y los acrósticos de insufrible factura, cuyo asunto es siempre «el amado Fernando». Los criollos cantan en malos versos a su rey Borbón, acaso porque los primeros de superior calidad que entonan los poetas en el período siguiente, servirán para decir, en la nación que nace, el anhelo ferviente de otra patria distinta de la española, más libre, más justa y más feliz [. . .].[67]

Respecto a la Independencia las opiniones de los criollos estaban divididas.[68] Mientras esta, por un lado, era deseada por la burguesía en la ciudad, por otro, los latifundistas en el campo eran escépticos, ya que habiendo mucha población negra podía imitarse el levantamiento de Haití:

> No quedaba ya a los criollos esperanzas de mejorar la suerte de su isla por la vía constitucional y, alentados por el ejemplo de las recién libertadas repúblicas del Sur y por la difusión de las ideas democráticas, comenzaron a conspirar contra el gobierno español. Querían los criollos y no querían la independencia en aquellos instantes. La querían todos y más que nadie los jóvenes exaltados de la ciudad, burócratas o profesionales. Pero los hacendados, los patricios que asentaban su riqueza en los grandes cafetales y en las plantaciones de caña de azúcar y de tabaco, propietarios de grandes dotaciones de esclavos, sin dejar de soñar con la independencia, temblaban ante la posibilidad de una revolución que repitiera en Cuba la historia de Haití. La población de color, libre y esclava, superaba en aquellos instantes a la blanca de criollos y españoles. A los patricios les urgía contener el aumento creciente de los negros introducidos en la Isla. Ya, al menos, habían logrado la abolición de la trata, en 1820, merced a un acuerdo internacional suscrito con Inglaterra. Pero aún era mayor la población negra y esto contenía los arrestos libertarios de los patricios criollos.[69]

Otra figura central de la Ilustración e Independencia de Cuba fue el padre Félix Varela (1787–1853), considerado por Portuondo el primer y mejor ensayista de la isla[70] y «forjador de la conciencia cubana»,[71] es decir, de una subjetividad y sentimiento ‹nacionales›.[72] Varela, formador en el seminario de importantes ilustrados

---

67 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 102.

68 Como se sabe, Cuba es de las últimas colonias en alcanzar la independencia del imperio español, recién en 1898. Véase al respecto Michael Zeuske: *Kleine Geschichte Kubas*. München: Verlag C. H. Beck [2000] 2016, aquí especialmente el apartado «Das Jahr 1898» (pp. 141–143).

69 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 109.

70 Ibid., pp. 122, 150.

71 Ibid., p. 144.

72 El mismo mérito distingue a Ventura Ferrer, quien, al hacer a los cubanos mirarse a sí mismos (reflexionar sobre su identidad) en los textos de *El Regañón de La Havana*, busca crear en ellos conciencia de cómo son y que con las imágenes que proporciona su costumbrismo se sientan cubanos, al mismo tiempo que pretende formar una comunidad cubana de lectores (público con una subjetividad en común).

cubanos (José Antonio Saco, José de la Luz y Caballero, Domingo del Monte),[73] encontrándose en España en representación de Cuba frente a las Cortes[74] fue condenado —junto a otros diputados— a pena de muerte por haber votado en contra de Fernando VII, razón por la cual debió exiliarse en Estados Unidos desde donde trabajó a favor de la Independencia de Cuba.[75] Así, en Filadelfia fundó *El Habanero* (1824–1826) (considerado el primer periódico independentista) y junto a Saco redactó en Nueva York y Filadelfia *El Mensajero Semanal* (1828–1830), publicaciones que, sin embargo, eran muy radicales para los patricios que preferían *La Aurora* (Matanzas, 1828–1857) o *La Moda o Recreo Semanal del Bello Sexo* (1829–1830),[76] texto contra el cual ironiza y despotrica Ventura Ferrer.

Por otro lado, un lugar importante para la difusión del saber cultural, y especialmente para la discusión acerca de la nueva sociedad que se buscaba construir, lo constituyeron las tertulias privadas, en particular la de Domingo del Monte.[77] Quienes debido a la distancia geográfica estaban impedidos de asistir a esta tertulia (en la cual participaban los principales representantes de la generación romántica cubana) mantenían correspondencia escrita con del Monte. Tanto en estas reuniones como en las cartas se debatía sobre literatura, política y acontecimientos recientes de Cuba.[78] Los patricios cubanos atraían a sus tertulias y colegios no solo a la pequeña burguesía, sino también a mulatos libres y a esclavos como Juan Francisco Manzano y les planteaban la necesidad

73 Con relación a la circulación y función del conocimiento en la sociedad cubana, Portuondo indica que Varela —quien condenaba el lenguaje rebuscado e ininteligible y apostaba más bien por la claridad, precisión y por el uso popular de todos los días, de modo tal de facilitar la comunicación— al igual que Feijoo entendió el «saber como servicio» (p. 127), lo que corresponde a la misma comprensión del conocimiento que se aprecia en Ventura Ferrer, quien también criticaba el falso saber y la pedantería. José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*.

74 Zeuske indica que Varela en las Cortes debía presentar proyectos sobre reformas educativas en Cuba, sobre autonomía de la isla así como sobre la abolición de la esclavitud, y debatir acerca del reconocimiento de la independencia de las antiguas colonias españolas en América. Michael Zeuske: *Kleine Geschichte Kubas*, pp. 92–93. Por consiguiente, sus labores como diputado americano en España estaban al servicio de la emancipación de Cuba y del continente.

75 *Wikipedia*: Félix Varela. [sin fecha]d, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/F%C3%A9lix_Varela (Última consulta: 03.06.2020).

76 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, pp. 111–112.

77 Ibid., p. 155. – Domingo del Monte nace en Maracaibo y muere en Madrid, representando de este modo otra vida transareal de la Ilustración americana. *Wikipedia*: Domingo del Monte. [sin fecha]c, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Domingo_del_Monte (Última consulta: 03.06.2020).

78 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 155.

de un destino común.[79] Asimismo entre los contertulios y corresponsales de Domingo del Monte circulaban novelas relevantes y representativas de la época, tales como *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde (1812–1894),[80] la *Autobiografía* del esclavo y poeta Juan Francisco Manzano (1797–1854?) y *Francisco* de Anselmo Suárez y Romero (1818–1878).[81] Esta última, de temática esclavista, se dio a conocer de manera manuscrita en el círculo de Domingo del Monte, y el interés hacia ella se debió a la opinión criolla contraria a la trata clandestina de esclavos, que se fundamentaba en los beneficios de la introducción de maquinaria en los ingenios y en el miedo a una sublevación como la ocurrida en Haití, cuyos recuerdos aún estaban frescos en los hacendados cubanos.[82] Annegret Thiem señala que las tertulias de del Monte otorgaban a la literatura un foro público;[83] por consiguiente —agregamos—, la sacaban de los claustros y de la torre de marfil del seminario para ponerla al servicio de la (re)configuración (desde el punto de vista de los intereses criollos) de la *Öffentlichkeit* cubana.

Entre los propietarios de esclavos existía la sospecha de que estos se alzarían en un levantamiento general. Domingo del Monte informó sobre esta situación a uno de sus corresponsales en Estados Unidos, y luego el gobierno español descubrió una confabulación de negros en la cual se encontraban involucrados tanto el mismo del Monte como José de la Luz y Caballero.[84] Detienen

---

79 Ibid., p. 156.
80 Portuondo considera *Cecilia Valdés* (publicada en dos partes: 1839 y 1882) la novela cubana más importante (pp. 165–166), que además corresponde a la primera de su género en Cuba, por lo que se trata de una obra fundacional (tal como en Brasil *O filho do pescador* (1843) de Antônio Gonçalves Teixeira e Sousa, que constituye la primera novela brasileña). José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*.
81 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 168.
82 Ibid., p. 160.
83 Annegret Thiem: *Rauminszenierungen*, p. 220.
84 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 169. – José de la Luz y Caballero es otra pieza fundamental de la Ilustración cubana. Sobrino de José Agustín Caballero, se dedicó al magisterio y en 1824 ocupó la cátedra de filosofía en el Seminario de San Carlos, sustituyendo a José Antonio Saco y a Félix Varela (Ibid., p. 176). En 1830 publicó una importante traducción del texto del conde de Volney *Viaje por Egipto y Siria* en que insinúa que el despotismo turco sobre estos países puede ser equiparable al de España sobre Cuba (Ibid., pp. 176–177). Para Luz y Caballero la filosofía debía ser aplicable en la realidad (no interpretarla, sino transformarla, como en Marx): «Para que la Filosofía llene cumplidamente sus altos fines entre nosotros, fuerza es que ante todo la apliquemos como un remedio a nuestras necesidades, o sean, achaques intelectuales y morales» (José de la Luz y Caballero cit. en: José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 178); por lo tanto, las ideas deben ser puestas al servicio de las transformaciones sociales, en este caso de la Independencia. Portuondo lo considera «el ideólogo de la burguesía cubana que surgía entonces como clase hegemónica en el proceso histórico insular [y] forjador de la primera generación independentista

al poeta mulato Plácido (Gabriel de la Concepción Valdés), que acusó a estos últimos y fue fusilado, y a Manzano (cuya libertad fue comprada por los criollos), quien negó los hechos que le incriminaron. Este complot inexistente se denominó «Conspiración de la Escalera» porque en una escalera precisamente fueron sometidos a torturas los poetas negros, las cuales con seguridad gatillaron las respuestas de Plácido.[85] Domingo del Monte así como José de la Luz y Caballero se encontraban entonces en Paris, adonde llegaron los oficios militares mediante los cuales eran condenados.[86] Ambos reaccionaron, y el segundo de ellos volvió incluso a la isla, donde se percató de que la situación no era como la describían las autoridades (al principio les había dado crédito y la razón).[87] Según la réplica realizada por del Monte, en el fondo acusaban a los criollos de separatismo, es decir, de querer con la ayuda de los negros separar la isla respecto de España.[88] Sin embargo, como observa Portuondo, los terratenientes no estaban interesados en lograr la independencia en un movimiento unidos a los negros, pues para estos significaría conseguir la igualdad política y social con los criollos.[89]

---

que cierra la etapa romántica, de 1868 a 1878, con la Guerra de los Diez Años» (José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 178).

85 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 170. – Alejo Carpentier igualmente alude al miedo de los señores de los ingenios ante un eventual alzamiento de sus esclavos y a las consecuencias que la «Conspiración de la Escalera» tuvo en la población negra, concretamente en las muertes de músicos de color: «Liberados los esclavos de Haití, abolida la trata en las colonias inglesas, el gran burgués de la época temía siempre que las aspiraciones del negro llegaran a ser excesivas, poniendo en peligro su fortuna. Cuando las autoridades coloniales llevaron a cabo la bárbara represión de la Conspiración de la Escalera, en 1844, los blancos envueltos en la causa fueron absueltos, con una o dos excepciones. Los negros, en cambio, pagaron por todas las supuestas culpas. El poeta *Plácido* y el músico Pimienta fueron ejecutados. El compositor Buelta y Flores sufrió la tortura antes de ser deportado. El poeta Juan Francisco Manzano, a pesar de sus buenas relaciones en los medios intelectuales, fue a dar con los huesos a la cárcel. Después de haber dedicado sus mejores composiciones a altos personajes españoles y de escribir sonetos a las damas de la aristocracia, Claudio Brindis de Salas —el padre— fue arrestado y sometido a tortura por O'Donnell. Al ser amnistiado, cuando quiso reorganizar su antigua orquesta se encontró con que casi todos los músicos habían sido ajusticiados». Alejo Carpentier: Los negros. En: *Obras completas de Alejo Carpentier*, vol. 12. *Ese músico que llevo dentro*, 3. *La música en Cuba*. Edición de Presentación Pinero. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores [1946] 1987c, pp. 315–329, aquí p. 328.

86 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 171.

87 Ibid., pp. 174–175.

88 Ibid., pp. 171–172.

89 Ibid., p. 172.

Otro aspecto importante del carácter fundacional del *Papel Periódico* toca a las características de la crítica literaria contenida en sus páginas. Como fue indicado, de forma paralela a la riqueza surgió el deseo cultural, y en este orden de cosas a la producción poética siguió su respectiva crítica, la cual en el diario no diferenciaba entre lo literario y lo social (crítica de costumbres).[90]

Uno de los temas centrales de la crítica literaria del *Papel Periódico* lo constituye el «buen gusto». Así, Portuondo alude a la presencia de un diálogo en el periódico (con motivo de la crítica a unas décimas) en que un personaje mulato exclama: «¿Quién hace caso de equívocos ni frioleras, sino los hombres que no saben ni conocen el buen gusto de la poesía?».[91] Considerando que la gran aspiración de los ilustrados de la isla consistía en lograr una expresión propia basada en la diferencia americana (en general) y cubana (en particular), la reflexión en torno al buen gusto —que se encuentra, pues, en los primeros momentos de la literatura cubana dominando la crítica literaria contenida en su prensa ilustrada— se puede entender respecto a cómo hacer una literatura nacional en Cuba.

El *Papel Periódico* —del mismo modo que *El Regañón de La Havana*— entregó reglas para ejercer la crítica literaria[92] e incluyó publicaciones destinadas a formar el gusto de sus lectores.[93] Los publicistas ilustrados (criollos), entre ellos Ventura Ferrer, al defender y promover «el» buen gusto —siempre la pregunta es para quién— intentaban fijar un concepto normativo de literatura (lo que ellos entendían por tal). De hecho, una de las grandes preocupaciones de Ferrer era cómo se debía escribir la literatura en Cuba.

Asimismo Portuondo hace referencia a transformaciones ocurridas en el *Papel Periódico* durante el período en que la Sociedad Patriótica tomó su control (1793) relativas tanto a la orientación y nivel de la crítica como a la destacada presencia de textos sobre la mejora económica y de la civilidad (policía) de la isla:

> El período que se extiende entre 1793 y 1805, segundo en la historia de la crítica en el *Papel Periódico*, se caracteriza por la restricción de las libertades anteriores, en que las producciones literarias y críticas descendieron a extremos de pura ordinariez y licencia insufribles. Un tono, además, esencialmente utilitarista, cientificista, distingue los comunicados y las publicaciones del *Periódico*, que se preocupa en primer lugar de cuestiones referentes a la agricultura, al comercio y a la higiene pública.[94]

---

90 Ibid., p. 94.
91 Ibid., p. 95.
92 Ibid., p. 96.
93 Ibid., p. 100.
94 Ibid., p. 99. – De igual modo, como se vio en el capítulo anterior, para Fernández de Lizardi, tanto en *El Pensador Mexicano* como en el *Periquillo Sarniento*, la higiene representaba uno de los temas preocupantes del Virreinato de la Nueva España.

Luego, en 1805, el *Papel Periódico* se transforma en *El Aviso*, reforzando su utilitarismo y cientificismo[95] en aras de ilustrar al pueblo cubano (en un sentido pedagógico, sacándolo de la ignorancia) con la finalidad última de integrarlo en el proyecto de país criollo (culto):

> Pero la intención de la Real Sociedad Patriótica iba mucho más allá del simple halago a los gustos del público: se proponía su formación, y por ello en *El Aviso* disminuye de manera notable la colaboración literaria de inferior calidad y se reproducen, en cambio, sólidos discursos de interés general y críticas teatrales tomados de periódicos peninsulares, referentes a comedias que se exhibían en aquel tiempo en La Habana.[96]

Ventura Ferrer, en el mismo espíritu que los publicistas de otros contextos americanos, también se propuso educar a su público (cultivando en ellos el buen gusto) de manera tal de construir una comunidad de lectores capaz de recepcionar la literatura culta de la élite criolla y especialmente los contenidos mediante los cuales esta aspiraba a convertir el pueblo cubano en sociedad civil.

Con relación a la vida cultural cubana del siglo XVIII y principios del XIX, Alejo Carpentier ofrece un complejo panorama de esta en sus trabajos de investigación musicológica para los cuales utiliza como fuente significativa la prensa de la época. El autor de *Los pasos perdidos*, al igual que Portuondo, describe una coyuntura de auge económico de la burguesía local criolla durante el siglo XVIII (en base al café, azúcar, tabaco, ganadería, madera, apicultura y cobre)[97] que trae consigo una situación de florecimiento cultural. La isla se enriquece y la clase criolla, especialmente, comienza a cultivar el arte.[98] Dentro del desarrollo cultural que permitió la riqueza, basada en grandes contingentes de hombres esclavizados, consideración singular merece para Carpentier el teatro y sobre todo la música.

La Habana tiene su primer teatro en 1776, ya que «era conveniente que en una ciudad tan populosa como La Habana hubiese diversiones públicas, a ejemplo de la práctica introducida en todas las poblaciones bien arregladas»,[99] el cual contribuiría además al fomento de las expresiones musicales. De esta forma, el teatro sirve en el siglo XVIII no solo para educar mediante obras instructivas (su finalidad principal, según los criollos de diferentes contextos americanos),

95 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 100.
96 Ibid., p. 101.
97 Alejo Carpentier: El salón y el teatro a fines del siglo XVIII. En: *Obras completas de Alejo Carpentier*, vol. 12. *Ese músico que llevo dentro*, 3. *La música en Cuba*. Edición de Presentación Pinero. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores [1946] 1987a, pp. 277–290, aquí p. 277.
98 Ibid., p. 279.
99 Ibid., p. 280.

sino también para que la ciudad haga gala de cultivada, civilizada y en contacto con la cultura mundial (especialmente europea):

> Cuando aparece el primer número del *Papel Periódico de La Habana* en 1790, una compañía española está actuando ya, permanentemente, en el Teatro Principal. En el número del 24 de octubre se lee un anuncio de función en que los cómicos habrán de interpretar *Los áspides de Cleopatra* de Rojas Zorrilla, un entremés debido al ingenio del habanero Ventura Ferrer,[100] y una tonadilla a dúo titulada *El catalán y la buñuelera* (de Pablo Esteve).[101]

Carpentier usa el *Papel Periódico* como fuente para reconstruir un momento de la Ilustración cubana en el cual Ventura Ferrer se revela como una figura significativa del campo cultural de La Habana. De hecho, también alude a la presencia de una compañía francesa de comedia y ópera a fines de 1800, cuya actuación había sido saludada muy entusiasta y favorablemente por *El Regañón de La Havana*:

> Pocos días después escribía, por una vez admirado, el agrio *Regañón de La Habana*: «la música, la ejecución y el modo de representarla [se refiere a la partitura de Grétry] llenaron de placer a los espectadores, aun a aquellos que no entendían el idioma. ¡Qué inteligencia y qué maestría en el canto! ¡Qué soltura y manejo en pisar las tablas y presentarse al público!».[102]

El siglo XVIII en sus postrimerías también fue importante respecto a la introducción de la música clásica en la cultura del hombre de La Habana.[103] Carpentier cita anuncios de conciertos y de eventos musicales contenidos en el *Papel Periódico*,[104] que corresponden fundamentalmente a importantes signos en la esfera pública de entonces sobre la vida cultural (musical) de La Habana dieciochesca. Igualmente se refiere a avisos económicos publicados en el *Papel Periódico* de objetos de cultura, entre los cuales, sin embargo, también figura la venta de esclavos.[105] Dentro de los objetos culturales destaca la existencia de

---

100 Esta publicidad resulta curiosa, ya que los criollos del *Papel Periódico* serán luego los enemigos de Ventura Ferrer.

101 Alejo Carpentier: El salón y el teatro, pp. 280–281.

102 Ventura Ferrer cit. en: Alejo Carpentier: El salón y el teatro, p. 286. – En este caso Carpentier no indica la fuente, lo que significa que debió haber hurgado directamente en archivos, a no ser que dispusiera de otra edición de *El Regañón de La Havana* distinta a la elaborada por Lezama Lima, que es de la cual se dispone actualmente.

103 Alejo Carpentier: El salón y el teatro, p. 289.

104 Ibid., pp. 282, 287–288.

105 Ibid., p. 289. – En el *Correo Curioso* de Santafé de Bogotá, como situación sumamente normal, del mismo modo se venden negros cual si fueran objetos. Fernández de Lizardi en la

todo un comercio de instrumentos musicales.[106] Se revela así un panorama de claro contraste entre el refinado mundo cultural de los criollos que obtienen tiempo libre y riquezas gracias a sus esclavos y las condiciones inhumanas de existencia que estos padecen en los ingenios azucareros:

> La música conquista posiciones en las clases privilegiadas. Pero este refinamiento, que se apareja con la riqueza, no exime a esta sociedad, que llora con las desventuras de las heroínas clásicas, de una crueldad sancionada por la costumbre. Una negra es vendida en un lote de instrumentos y muebles. Un negrito de siete años, libre de viruelas, es mercancía que vale por dos potros de paso y cuatro espinetas de buen uso.[107]

El salón y el teatro ilustrados tenían su base en un profundo sistema racista que se mantenía sobre los azotes que los esclavos recibían. Así, la prensa deja ver claramente que la burguesía cubana se cultivaba a costa de estos, y en tal dirección se puede señalar además que tanto el *Papel Periódico* como *El Regañón de La Havana* son obras de criollos que aparecen, circulan y se recepcionan en el contexto de un auge económico basado en la esclavitud, pero que también dan cuenta de esta grotesca realidad sin un sentido crítico y participan cómodamente de ella publicando poemas y otros textos literarios (productos culturales estéticos).

Respecto al estatus que las artes poseían en la sociedad cubana de los siglos XVIII y XIX, Carpentier igualmente investiga cómo estas eran percibidas por las élites. Así, para este propósito recurre a un extracto de la *Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba* (1832) de José Antonio Saco en el cual este autor responsabiliza a los negros de que los blancos no se dediquen a ellas: «Las artes están en manos de la gente de color. Entre los enormes males que esta raza infeliz ha traído a nuestro suelo, uno de ellos es haber alejado de las artes a nuestra población blanca».[108] Por lo tanto, Carpentier alude a una clara división del trabajo en base a criterios étnicos: mientras baile, música y oficios manuales constituían ac-

---

Nueva España tomó una posición en contra de la esclavitud, lo que le valió, no obstante, que le censuraran una parte de *El Periquillo Sarniento*.

106 Alejo Carpentier: El salón y el teatro, p. 290.

107 Ibid.

108 José Antonio Saco cit. en: Alejo Carpentier: Los negros, p. 315. – Lopes Gama en *O Carapuceiro* en el texto «A má-criação» también condena de la misma forma a los negros llamándolos «raça infeliz». Sin embargo, a pesar de que el concepto de «raza» era propio del pensamiento positivista de la época y la «felicidad» estaba asociada al bienestar social en el vocabulario ilustrado, la expresión no deja de ser inferiorizante y destructiva considerada desde el punto de vista de entonces. [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro. Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras [1832–1847] 1996, aquí pp. 349–357.

tividades propias de la gente de color de la isla, ocupaciones laborales más serias y de mayor nivel estaban reservadas a los blancos.

Igualmente se refiere al texto «Necesidad y modo de formar las costumbres de los niños en la más tierna infancia» (1802), publicado en el *Papel Periódico* y representativo de actitudes recelosas de la burguesía criolla cubana, que desaconseja las artes, especialmente la música, y las juzga un peligro para el desarrollo de una vida virtuosa:

> Se ven algunos padres que llevan ellos mismos a sus hijos a espectáculos públicos y a otras diversiones que no pueden menos de hacer que les entre disgusto por la vida seria y bien empleada, a que estos mismos padres desean inclinarlos. Con esto les mezclan el veneno con el alimento saludable. Ellos no les hablan sino de sabiduría, pero al mismo paso acostumbran la imaginación volátil de los niños a la violenta impresión de las representaciones apasionadas *y de la música*; después de lo cual no hay que pensar en que se apliquen más.[109]

De esta manera, la música figura en estos textos asociada tanto a los negros como a una vida alejada del orden y la templanza y, por consiguiente, como una actividad incapaz de contribuir al progreso de la sociedad cubana.

5.3 Ventura Ferrer: coreografías transatlánticas entre el Caribe y Europa

Buenaventura Pascual Ferrer y Feruz, mejor conocido en las historias de la literatura como Ventura Ferrer, nació en La Habana en 1772 y murió en esta misma ciudad en 1851. Michael Zeuske lo ubica dentro del grupo de intelectuales y literatos cubanos (concretamente de una primera generación, junto con José Agustín Caballero) que en un contexto de éxito económico de la isla, bajo el auspicio del obispo Espada y a través de distintas instituciones (Universidad de La Habana, Seminario de San Carlos y San Ambrosio, Real Sociedad Económica de los Amigos del País, diferentes periódicos, sociedades privadas), se esforzó por fundar y desplegar culturalmente la nacionalidad y el patriotismo criollo.[110] Asimismo el historiador alemán hace referencia a que tanto la primera como la segunda generación de pensadores ilustrados de Cuba (integrada esta última por Félix Varela, José Antonio Saco, José de la Luz y Caballero y Domingo del Monte) formularon

109 *Papel Periódico de La Havana* cit. en: Alejo Carpentier: Inicios del siglo XIX. En: *Obras completas de Alejo Carpentier*, vol. 12. *Ese músico que llevo dentro*, 3. *La música en Cuba*. Edición de Presentación Pinero. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores [1946] 1987d, pp. 329–343, aquí p. 329.

110 Michael Zeuske: *Kleine Geschichte Kubas*, p. 92.

el concepto político de la autonomía y el de una identidad criolla, así como también criticaron la esclavitud (específicamente Varela y Saco) sobre la base de una preocupación por la identidad cultural de la criollidad cubana en el contexto de la fundación de la nación, entendida esta en el sentido de patria (continente americano y localidades de nacimiento).[111]

Ventura Ferrer, quien en su isla natal se educó con el médico e higienista Tomás Romay —que introdujo en Cuba la vacuna antivariólica—[112] y se graduó de bachiller en leyes, se trasladó en 1794 a España, donde se desempeñó como escolta de un millonario cubano y enseguida se integró en los medios cortesanos y en la Compañía americana. En Madrid participó en una polémica, ya que Pedro Estala en un texto contenido en su obra *El viajero universal* (1795–1801) incurrió en errores sobre la geografía de Cuba, los cuales motivaron rectificaciones por parte de Ferrer en la *Carta de un habanero a D.P.E.P.* (1797) bajo el seudónimo de Bernardo Philaletes. Luego, tras una nueva controversia, esta vez en el *Diario de Madrid*, escribió el *Viaje a la Isla de Cuba*, texto que en 1798 Estala publicó en el tomo XX de *El viajero universal* y que se convirtió en el primer libro de viajes escrito por la pluma de un cubano.[113]

En 1800 Ferrer fue destinado a México por el gobierno de Carlos IV, sin embargo, a causa de las circunstancias políticas, debió detenerse en La Habana.

---

111 Ibid.

112 Tomás Romay, quien también participó en el *Papel Periódico*, inyectó con la viruela a sus propios hijos, anteriormente vacunados, con la finalidad de demostrar la eficacia del antídoto. José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 100. – Cabe agregar que en *El Regañón General* (12 de mayo de 1804) se encuentra una carta en la cual el remitente (probablemente ficticio) señala la importancia de extinguir mediante la vacuna las viruelas en España con la finalidad de tener mayor población sana para el trabajo, consideraciones que estima propias de todo buen patriota. Por consiguiente, en estas reflexiones, en las cuales se intersecta lo económico con lo biopolítico, se puede apreciar claramente la influencia de Romay en el pensamiento de su antiguo alumno de latín y filosofía Ventura Ferrer. Anónimo [Ventura Ferrer]: Número 38. En: *El Regañón General*, vol. 2. [1804] 2011, pp. 297–304. En: *Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Herausgegeben von Klaus-Dieter Ertler und Elisabeth Hobisch. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz. https://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:mws.7887/methods/sdef:TEI/get?locale=de&context=es;context:mws-reganongeneral-1804 (Última consulta: 28.11.2021).

113 José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer y *El Regañón*. En: [Ventura Ferrer]: *El Regañón y El Nuevo Regañón*. Prólogo y edición de José Lezama Lima. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO 1965, pp. 7–24, aquí p. 13; Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español: *El Regañón General* de Ventura Ferrer. En: Klaus-Dieter Ertler et al. (eds.): *Regards sur les «spectateurs». Periodical Essay – Feuilles volantes – Moralische Wochenschriften – Fogli moralistici – Prensa moral*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2012b, pp. 227–245, aquí pp. 228–229.

Se relacionó con la Sociedad Patriótica de su país, contribuyó en el *Papel Periódico* e intentó infructuosamente conseguir el puesto de redactor principal de este diario (lo obtuvo Manuel de Zequeira). Enseguida, ante el fracaso de poder dirigirlo, fundó *El Regañón de La Havana*, periódico que apareció semanalmente entre el 30 de septiembre de 1800 y el 24 de febrero de 1801 (sacando a la luz 21 números), pues debió interrumpirlo para continuar rumbo a México.[114] Su amigo José Antonio de la Ossa quedó encargado de la redacción del diario, que se editó bajo el título *El Substituto del Regañón de La Havana* del 3 de marzo al 27 de octubre de 1801. Al regresar de México a Cuba, Ferrer retomó el proyecto de *El Regañón de La Havana*, que publicó desde el 3 de noviembre de 1801 hasta el 13 de abril de 1802, para enseguida, durante 1802, volver a marcharse a España (Cádiz, Madrid), país donde publicó *El Regañón General* (Madrid, 1803–1804). Luego en 1805 fue enviado a la Nueva Granada, donde lo nombraron redactor de la *Gaceta Real de Cartagena de Indias* (1816). De vuelta en La Habana en 1821, publicó junto a sus hijos (Antonio Carlos Ferrer y Ventura Juan Ferrer) entre enero de 1831 y febrero de 1832 *El Nuevo Regañón de la Havana*, periódico que dirigió bajo el pseudónimo de «El anciano habanero», editando así en total cuatro *Regañones* en Cuba. Además de textos periodísticos, Ferrer escribió una historia de la Isla de Cuba (1813), poesía, teatro y la obra *Arte de vivir en el mundo* (1841).[115]

Con *El Regañón de La Havana* (1800–1801) Ventura Ferrer inauguró un ciclo de periódicos del mismo nombre y similares características tanto en su isla natal como en España. Mientras el *Papel Periódico* era el diario de los señores de los ingenios dedicado especialmente al comercio, Ferrer en sus escritos

114 José Lezama Lima contextualiza el *Regañón* cubano de Ferrer entre las publicaciones significativas de la época y en un lugar intermedio entre dos opuestos: un periodismo dedicado a temas de interés sociopolítico y otro consagrado a bagatelas: «*El Regañón* hay que situarlo, en el orden de aparición cronológica de nuestras revistas más importantes, entre el *Papel Periódico* y *La Moda*. El *Papel Periódico* se preocupa esencialmente de la salubridad (vacuna), de la agricultura (fisiócrata), de oficios y de curiosidades (negro que estuvo 6 meses durmiendo). *La Moda*, reacción al ceño adusto de *El Regañón*, comienza con un elogio de los chismosos. Las batallas de *El Regañón* son esencialmente el buen gusto». José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 17.

115 *Enciclopedia Cubana*: Buenaventura Pascual Ferrer. [sin fecha], [sin paginación]. https://www.ecured.cu/Buenaventura_Pascual_Ferrer (Última consulta: 17.07.2019); José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, pp. 14 y 24; Cira Romero: Huellas en el tiempo. *Regañones* en la prensa habanera. En: *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana* X, La Habana (2011), [sin paginación]. http://www.lajiribilla.co.cu/2011/n540_09/540_06.html (Última consulta: 17.07.2019); Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, pp. 229–230.

criticaba la forma de ser de los cubanos desde un punto de vista costumbrista, reflexionando así sobre la identidad de estos.

La obra periodística de Ventura Ferrer se distingue por su carácter caribeño y europeo, y asimismo es reveladora de la personalidad transatlántica de su autor: sus textos surgen en el Caribe, luego aparecen en España y finalmente se publica un último *Regañón* en Cuba. Por consiguiente, se trata de una verdadera coreografía periodística y vital en el mundo transatlántico con diferentes viajes de ida y vuelta, así como también entrecruzamientos, entre Cuba y España. Ferrer tuvo una vida inquieta, marcada por el dinamismo y experiencias de horas de viaje en barco (tambaleos permanentes y falta de estabilidad) a través del océano Atlántico. Así, el movimiento (la oscilación y ausencia de un punto fijo) se constituye como instancia existencial intrínseca de su vida y obra, la cual finalmente representa un elogio de la trashumancia.

Según el juicio de Cintio Vitier, Ventura Ferrer no solo fue el «fundador de la crítica biliosa en nuestro país [Cuba]», sino también se guio por «infatuados y ridículos principios de una censura colérica, judicial y aun penal» y en sus escritos predominó «el malhumor, la grosería y la pequeñez».[116] Esta situación quedó patente en sus constantes arremetidas —como ya se mencionó— contra Manuel de Zequeira, primer poeta cubano, neoclásico y redactor del *Papel Periódico*, quien se transformó en blanco de sus agrias críticas, ya que Ferrer aspiraba a dicha posición en el diario.[117] Además, y sobre todo, uno de sus principales méritos radica en haber sido el precursor del costumbrismo en Cuba —o uno de ellos—,[118] cuyos textos de crítica de costumbres eran temidos y considerados incluso inquisitoriales. En este sentido, Salvador Bueno señala que Ferrer se transformó en un «policía de las letras y de las costumbres»,[119] y de hecho este mismo indicó en 1802 que «empezó a repartir garrotazos a derecha e izquierda contra los escritores ridículos, desenvainó la espada contra los abusos y malas costumbres».[120] Por consiguiente, en dicha afirmación Ferrer identifica las costumbres y la literatura como preocupaciones centrales que dirigirán las reflexiones de sus escritos, tal y como queda de manifiesto en *El Regañón de La Havana*.

En lo que toca a *El Regañón General o Tribunal catoniano de Educación, Literatura y Costumbres*, este periódico se publicó bisemanalmente en Madrid entre el 1 de junio de 1803 y el 22 de agosto de 1804, contó con 114 números y corres-

---

116 Cintio Vitier cit. en: Cira Romero: Huellas en el tiempo, [sin paginación].
117 Cira Romero: Huellas en el tiempo, [sin paginación].
118 José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 23.
119 Salvador Bueno cit. en: *Enciclopedia Cubana*: Buenaventura Pascual Ferrer, [sin paginación].
120 Ventura Ferrer cit. en: *Enciclopedia Cubana*: Buenaventura Pascual Ferrer, [sin paginación].

ponde al último de los espectadores españoles.[121] Por lo tanto, resulta un hecho relevante que desde Cuba (origen del autor y del modelo textual) se cierre el ciclo de los espectadores españoles. Una de las particularidades de este texto en relación con los *spectators* europeos que sirven de modelo a los latinoamericanos (constelaciones de *Censores*, *Pensadores*, *Duendes*, *Argos*, entre otras), y que a la vez es indicio de una Ilustración decimonónica transatlántica en América Latina (llena de multiplicidades, heterogénea y transareal), radica en que esta vez el espectador americano sirve de prototipo al europeo. *El Regañón General* además de ser el resultado de los desplazamientos transatlánticos de Ventura Ferrer, también surge como parte de un ciclo periodístico iniciado en La Habana que luego se traduce culturalmente, se reinscribe y funcionaliza en las circunstancias sociales españolas. Tales características indudablemente enriquecen el género en España, pues, cual broche de oro, esta vez la crítica de costumbres proviene desde el punto de vista de un cubano españolizado que cuenta con un horizonte cultural y con conocimientos de la vida social extraeuropeos.

Un aspecto importante de la ficción de Ferrer en *El Regañón General* es la polifonía posibilitada por los heterónimos,[122] pues elabora una compleja estructura ficticia, según la cual al periódico concurren varias instancias discursivas (un presidente, asesores de un fiscal, secretarios, agentes, miembros de un tribunal, entre otros personajes), con la finalidad de fragmentar y producir diferentes voces en beneficio de los contenidos del texto: «todo es una estrategia ficcional para multiplicar la voz expresiva del redactor y dar curso a los contenidos del periódico»,[123] los que comprenden literatura (en el sentido amplio de

121 Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, p. 227.

122 La voz de Ventura Ferrer se multiplica en su obra no solo mediante los diferentes textos que la conforman, sino igualmente a través de pseudónimos/heterónimos. En *El Regañón de La Havana* Ferrer también supone este procedimiento —de seguro práctica habitual entre los escritores cubanos de la época— por parte de un autor del *Papel Periódico*: «[. . .] me glorio altamente de ser el Bachiller Blictiri, D. Bernardo Philoletes, el Autor del Viaje a la Isla de Cuba y si se quiere también el Regañón y el Censor mensual; de la misma manera que V. se debe gloriar de ser el Licenciado Frisesomorum, el Brujo de La Habana, la Horma de su zapato, y Ezequiel Armuna todo en una pieza» (p. 64). Fina García-Marruz indica que «Ezequiel Armuna», «El Bruxo de La Havana», «El Licenciado Frisemosorum», «La horma de su zapato», entre otros nombres, son seudónimos de Manuel de Zequeira y Arango (p. 309), es decir, del mencionado enemigo de Ventura Ferrer. [Ventura Ferrer]: *El Regañón y El Nuevo Regañón*. Prólogo y edición de José Lezama Lima. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO [1800–1832] 1965; Fina García-Marruz: Seudónimos de colaboradores del *Papel Periódico*. En: Cintio Vitier et al.: *La literatura en el* Papel Periódico de la Havana *(1790–1805)*. Textos introductorios de Cintio Vitier, Fina García-Marruz y Roberto Friol. La Habana: Editorial Letras Cubanas 1990, pp. 309–311.

123 Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, p. 230.

la época), educación y costumbres.[124] Así, la idea de literatura empleada por Ferrer en sus textos periodísticos (los cuales son al mismo tiempo una manifestación de ella) corresponde al concepto propio de los siglos XVIII y XIX, que es más abarcador y no se restringe a las bellas letras, referente al cual Inmaculada Urzainqui especifica:

> La literatura, concebida, [. . .] en su acepción más general de «situación cultural» o «conjunto de la producción escrita o intelectual», se plasma, por un lado, en las panorámicas críticas que el fiscal o alguno de los miembros del tribunal hacen sobre el estado de las ciencias, artes y letras del momento (poesía, teatro, traducciones, periódicos, teología, gramática. . .) y en algunos juicios de obras dramáticas [. . .];[125] y por otro, en los comunicados que envían sus corresponsales sobre temas de interés cultural, entre los que puede haber desde cuestiones científicas y técnicas [. . .], literarias [. . .], económicas [. . .] y filosóficas [. . .], hasta comentarios de obras del momento o réplicas a textos aparecidos en el *Regañón* o en otros periódicos [. . .].[126]

Por su parte, el primer *Regañón* habanero representa la lógica etapa previa del *Regañón* madrileño,[127] que a su vez es la culminación del proceso de los espectadores españoles (el ciclo de los *Regañones* comienza y termina en La Habana). De este modo, *El Regañón de La Havana* constituye la antesala de *El Regañón General*, en el cual todo está más maduro y sazonado. Igualmente existe una relación de continuidad de pensamiento (y de natural intertextualidad) entre los *Regañones* cubanos y el español, como se manifiesta en el tratamiento dado a ciertos temas en el texto peninsular que son amplificados y adquieren más fuerza a partir de su tratamiento precedente en el primer *Regañón* habanero. Así, Urzainqui alude a un corresponsal supuestamente ficticio que remite el texto «Los anteojos. Cuento americano extractado por Mr. Mercier»[128] (que se encuentra en los números 38 y 39 del segundo tomo de *El Regañón General*),[129] ficción que es posible relacionar con los «anteojos mágicos» de

---

124 Ibid., pp. 227–231.

125 De hecho, en *El Regañón de La Havana* aparecen con frecuencia textos de crítica teatral, los cuales se incluyen, pues, en la idea de literatura de Ferrer.

126 Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, p. 233.

127 Cabe mencionar que en 1803 apareció en Madrid *El Anti-Regañón General* de Nicolás Pérez, El Setabiense, que contenía seis cartas o números y estaba destinado a combatir el texto de Ventura Ferrer. Ibid., p. 243.

128 Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, p. 240.

129 En «Los anteojos» Ventura Ferrer igualmente ficcionaliza el poder de la mirada. En este texto, que también corresponde a la ficción de una carta, el dios indígena Xuijoto escucha las quejas de sus adoradores, entre las cuales la principal consiste en su desconocimiento del futuro. Para hacerles comprender que se los oculta en beneficio de ellos mismos, ordena a uno de sus ayudantes repartirles anteojos que les posibiliten ver tanto las dichas como las calamidades

El Regañón de La Havana que permiten a la instancia narrativa del periódico una casi omnisciencia con respecto a lo que acontece en la capital cubana. También esta autora indica como objeto de la crítica del *Regañón* español «los desórdenes morales de ciertos bailes»,[130] tema que Ferrer ya había condenado con dureza en Cuba, especialmente las contradanzas y bailes de los que gustaban los negros de La Habana.

Por otro lado, Urzainqui explica que *El Regañón General* terminó debido a injurias personales, ya que los ultrajes estaban prohibidos por las leyes de prensa. Dos catedráticos de química, súbditos beneficiosos del rey, fueron tratados de charlatanes en el periódico, y uno de ellos presentó una denuncia que culminó con la prohibición del texto de Ferrer. El autor de tales ofensas era un alumno que discrepaba con ideas de su profesor y que se sentía molesto con este por la forma en que lo trataba. Sin embargo, como advierte la investigadora, los responsables eran los censores que permitieron dichas publicaciones y no Ferrer.[131] Resulta curioso que el ciclo de los espectadores españoles concluya precisamente a consecuencia de agravios, los cuales eran un ingrediente más de los textos cubanos en particular y americanos en general. Como en Cuba no estaban vedadas las descalificaciones personales, en *El Regañón de La Havana* (que surgió como reacción de Ferrer al rechazo hacia su persona por parte de los ilustrados cubanos) su autor no vaciló en ofender al poeta Manuel de Zequeira o en tratar a sus colegas de la pluma de escritores abortados y malparidos;[132] de hecho, Portuondo —como se vio— señala incluso que en el *Papel Periódico* había momentos que eran de pura ordinariez.[133]

El Regañón General fue el espectador español que gozó de mayor circulación, ya que se podía comprar y suscribir en diferentes ciudades españolas (Madrid, Sevilla, Cádiz, Málaga, Barcelona, Zaragoza, Valencia, Valladolid, Ferrol) así como también en La Habana y Ciudad de México.[134]

---

por venir. Los resultados en diferentes personajes (que representan la belleza, el amor, el poder, la soberbia, la sabiduría) son funestos, por lo cual el texto recomienda cumplir con las obligaciones correspondientes confiando en el futuro concedido por la divina providencia. Anónimo [Ventura Ferrer]: Número 38; Anónimo [Ventura Ferrer]: Número 39. En: *El Regañón General*, vol. 2. [1804] 2011, pp. 305–312. En: *Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Herausgegeben von Klaus-Dieter Ertler und Elisabeth Hobisch. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz. https://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:mws.7888/methods/sdef:TEI/get?locale=de&context=es;context:mws-reganongeneral-1804 (Última consulta: 28.11.2021).

130 Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, p. 242.

131 Ibid.

132 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 256.

133 José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 99.

134 Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, p. 243.

También Urzainqui señala que, al igual que otros textos del género *spectator*, *El Regañón General* «supo retratar críticamente la sociedad, forjar pensamiento y crear opinión; una opinión inequívocamente comprometida con la Ilustración y la mejora moral e intelectual de los españoles».[135] En este sentido se puede agregar que tales contribuciones realizadas a la sociedad española se perfilan y comienzan a fraguar a partir del contexto colonial de producción de la saga de los *Regañones*, y que el *Regañón* en su conjunto representa un periódico «transcolonial» que posee dos puntos de tensión: Cuba (colonia) y España (metrópolis), es decir, dos *loci enuntiationis* entre los cuales existen relaciones de poder y cuyos discursos se entrecruzan en un movimiento pendular. Por lo demás, Ventura Ferrer con sus «regaños» caribeños y españoles (o sus críticas de costumbres) fue capaz de tocar los nervios de situaciones del convivir humano a ambos lados del Atlántico, y forjó de manera *sui géneris* un costumbrismo transatlántico, transcolonial y postcolonial.[136]

Igualmente es preciso preguntarse: ¿por qué Ventura Ferrer hacía críticas de costumbres en América al estilo europeo? y ¿estaba al corriente en Cuba hacia 1800 ya del modelo de los espectadores? Con relación a su conocimiento de la prensa espectatorial y a su deseo de realizar un periódico espectador a la española en América, resultan reveladoras las observaciones de Urzainqui:

> [. . .] que Ventura Ferrer conocía y sintonizaba plenamente con el más importante y representativo de los *espectadores* españoles, *El Censor* (1781–1787) de Luis Cañuelo y Marcelino Pereira, lo prueba el hecho de haber utilizado, en un artículo del *Regañón de La Habana* dedicado a mostrar la <sic> «la utilidad y extensión de luces que producen los papeles periódicos», mucho de lo que aquél decía en su nº 137 acerca del valor y características del periodismo de ideas —que fue la mejor y más explícita poética del género—, y haber copiado íntegramente, también en el mismo periódico y con ligerísimos cambios, otros cuatro discursos más junto con algunos otros textos.[137]

En nota a pie de página la investigadora española especifica sobre estas transferencias:

> Se trata de los discursos 8 (apología de la sátira), 17 (sobre la urbanidad), 18 (crítica del equívoco) y 62 (sobre las disputas verbales), reproducidos, respectivamente, en los números de los días 2, 9 y 16 de marzo, 26 de enero y 16 de marzo de 1802. Entre otros plagios

135 Ibid.

136 Si bien Cuba consigue independizarse de España en 1898, lo postcolonial se refiere aquí a que la dependencia administrativa de la isla no es impedimento para que Ferrer pueda moverse entre ambos polos y producir una obra que desde el punto de vista de un colono aspira a realizar modificaciones en la sociedad colonial, pero también en la imperial.

137 Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, p. 238.

puntuales, cabe recordar también la carta de una joven quejándose de las obscenidades que dicen los hombres en su presencia que aparecía en el nº 78 de *El Censor* y, con algunos cambios, en el *Regañón de la Habana* del 10 de noviembre de 1801.[138]

Por consiguiente, Ventura Ferrer tras llegar de Europa (rumbo a México) a su isla natal inicia el *Regañón* cubano con el propósito de hacer un texto al estilo europeo que le permita competir de mejor forma con los criollos del *Papel Periódico*, de quienes seguramente se sintió vulnerado. También resulta necesario indagar: ¿por qué Ferrer no hacía crítica política? y ¿cuán conectado estaba con el pensamiento de (y con) los criollos y patricios ilustrados cubanos? Es muy probable que con *El Regañón de La Havana* buscase conscientemente distanciarse del *Papel Periódico* e introducir en Cuba el costumbrismo al estilo europeo, pues dada su experiencia en España conocía muy bien las posibilidades que este género ofrecía para la mejora de las sociedades. Así, queda en evidencia en el contexto cubano cómo el género *spectator* se inmiscuye dentro de la prensa local, convive con modelos propios de la prensa americana y conforma con ellos un *corpus* literario-periodístico del siglo XIX.

Además, conociendo la vocación intelectual de Ferrer es bastante probable que en España haya sido un apasionado lector de la prensa espectatorial de este país (y de otros contextos europeos) y que siempre haya querido tener su propio periódico *spectator*. Sin embargo, se puede suponer también que sus ocupaciones laborales se lo hayan impedido por motivos de tiempo y que recién haya podido realizar su deseo cuando se le presentó la oportunidad en Cuba. En este sentido, no se puede dejar de considerar que *El Regañón de La Havana* constituye el primer texto de una larga lista de sus periódicos publicados en la isla caribeña, España y Nueva Granada, es decir, sería —conforme a esta suposición— la primera manifestación de un gran anhelo que tendría guardado.

Por otro lado, surgen preguntas respecto a la visión de Ferrer: ¿miraba a España con ojos de español o de cubano y a Cuba con ojos de cubano o de español?,[139] ¿criticaba las costumbres españolas desde un punto de vista extranjero y las costumbres cubanas desde una perspectiva española?, ¿existen en su mirada diferentes niveles, es decir, posee ojos transatlánticos que le permitan

138 Ibid. – Al comentar los plagios, Urzainqui hace referencia a una «comunidad de ideas», que —agregamos—, si se la toma en cuenta junto con la existencia de la red intertextual transnacional de espectadores, surge la pregunta acerca de la legitimidad de hablar sencillamente de plagio. Por lo demás, la autora indica que Ferrer al ser imputado de plagiario afirma que no todo lo publicado es suyo, específicamente en *El Substituto del Regañón de La Havana*. Ibid.; [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 155.

139 Al respecto, también es preciso inquirir acerca de la autopercepción identitaria de Ferrer: ¿se consideraba colono o español, o bien tenía interiorizadas ambas percepciones?

constituirse como espectador capaz de mirar sobre ambos países? Sin lugar a duda, en su obra se despliega la mirada transatlántica de Ventura Ferrer, quien con ojos cubanos y españoles a la vez escenifica en sus textos una poderosa visión transcultural y poliperspectiva.[140]

Asimismo, y de acuerdo con lo anterior, la pertenencia de Ferrer al sistema literario español o cubano es conflictiva. En vista de sus desplazamientos, de sus aportes realizados a los campos literarios tanto de España como de Cuba y de su capacidad de poner en circulación un género literario netamente europeo en el Caribe, no resulta adecuada la apropiación de su figura por parte de una única literatura nacional, cuya adscripción no solo intentaría fijarla y disciplinarla, sino que eliminaría su potencial intercultural. El autor de *El Regañón de La Havana* representa más bien una subjetividad dinámica y transatlántica integrada plenamente en ambos sistemas literarios.

La experiencia vital-escritural de Ferrer se encuentra profundamente ligada al movimiento, y en este sentido su escritura se constituye, pues, a partir de sus desplazamientos de ida y vuelta entre el Caribe y Europa. Ferrer acumula vectorialmente saberes de estos contextos culturales que enseguida funcionaliza con la finalidad de corregir costumbres —que él percibe como— erradas de sus compatriotas y de guiarles sus gustos literarios, pero igualmente en pro de construir una mirada de los cubanos sobre sí mismos, es decir, una reflexión crítica acerca de la identidad de estos (¿cómo son los cubanos?).

Urzainqui también se refiere a una continuidad de ambos proyectos periodísticos de Ferrer (el cubano y el español), apoyándose en una cita de este en la que indica haber empezado con su «establecimiento» en La Habana.[141] A su vez, cabe preguntarse si los *Regañones* cubanos ¿constituyen proyectos distintos o más bien es uno solo con diferentes matices? Si bien se trata de un único proyecto, el primer *Regañón* es, sin duda, el más importante, ya que representa la base sobre la cual se cimienta todo el ciclo que va a España y luego vuelve a América.

Además, el hecho de que *El Regañón General* (último espectador español) fuera enviado desde España a América permite caracterizarlo como espectador postcolonial, transcolonial, transareal y transatlántico, y también señalar que la

140 Lezama Lima plantea que la mirada de Ferrer sobre Cuba era más bien desde una perspectiva española, desconociendo la realidad local: «Es innegable también que la educación que tuvo D. Ventura en España, la forma en que se desenvolvió su vida, hicieron que sus revistas más nos causen una impresión de españolismo, más que de conociimento <sic> directo». José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 23. – Además, muy probablemente esta vida fuera de Cuba motivó a Ferrer a enseñar a los cubanos a mirarse a sí mismos, tema que se tratará a continuación.

141 Inmaculada Urzainqui: El ultimo <sic> «espectador» español, p. 239.

culminación del género *spectator* en España da cuenta de una particular situación de circulación de los *Regañones*: estos periódicos surgen en un contexto de producción americano y se despliegan en su etapa europea hacia una recepción americana. Asimismo, considerando también la biografía de su autor, se puede plantear que al final del ciclo de este género en España existe la presencia de un punto de vista americano (cubano) postcolonial y transcultural, ya que el género acaba con el prisma de un americano sobre las costumbres europeas (españolas), es decir, de un colono sobre la metrópolis. Por lo tanto, por un lado, estas características revelan un punto de vista transatlántico al final del ciclo de los espectadores españoles así como una americanización (o caribeñización) del género en Europa, y, por otro lado, los *spectators* en España culminan con la visión de una figura postcolonial como Ventura Ferrer.

Es imprescindible volver a mencionar que los *Regañones* aparecen a causa de una reacción de enfado de Ferrer ante la negativa de los editores del *Papel Periódico* frente a su deseo de ser su director y terminan debido a ofensas personales publicadas en sus páginas, ya que le dio rabia a un alumno haber sido tratado mal por su profesor.[142] De este modo, el contexto entero del ciclo se encuentra marcado por el malhumor y las pasiones, y a su vez, dichas emociones, que en el plano de la ficción de los textos surgen a partir de la actitud crítica del narrador frente a situaciones sociales que percibe como erradas, se manifiestan a través de los «regaños» de Ventura Ferrer, los cuales representan así una forma de descarga psíquica de rabia (acumulada).

5.4 Lezama Lima y Carpentier, lectores de Ventura Ferrer

José Lezama Lima (La Habana, 1910–La Habana, 1976) y Alejo Carpentier (Lausanne, 1904–Paris, 1980) son autores del canon literario cubano, hispanoamericano y en lengua española del siglo XX, cuyas biografías difieren en cuanto al movimiento. Mientras Lezama Lima puede ser considerado un autor «telúrico» o «inmóvil» por casi no haber salido de la isla, Carpentier es un escritor transatlántico, cosmopolita y afrancesado. Ambos novelistas cubanos, con propósitos y puntos de vista estéticos diferentes, recurrieron en el siglo XX a la obra de

142 Como se indicó, el modelo textual de Ferrer fue siempre europeo y no habría podido concretizarlo en España antes de retornar por primera vez a Cuba. Posiblemente en La Habana haya querido canalizar sus ideas sobre periodismo en el *Papel Periódico* y como no lo dejaron las emprendió contra los patricios cubanos. En *El Regañón de La Havana* los insulta (llamándolos «escritores malparidos y abortados») y no le pasa nada, sin embargo, luego por injurias le cierran su periódico en España. [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 256.

Ventura Ferrer y llevaron a cabo una lectura y recepción de su figura insertándolo y reinscribiéndolo en procesos o contextos diferentes acorde con sus intereses intelectuales y concepciones estético-literarias correspondientes.

José Lezama Lima en el prólogo a su edición de los *Regañones* cubanos sitúa a Ventura Ferrer en un contexto europeo del siglo XVIII al hacer referencia a frescos del pintor veneciano barroco Giambattista Tiepolo ubicados en el Palazzo Clerici en Milán. El uso de este tipo de procedimientos permite hablar de un «dinamismo inmóvil» de Lezama Lima en el sentido de que continuamente se desplaza a contextos culturales extra-cubanos a través de referencias intelectuales, sin haberse movido físicamente de la isla:

> Si contemplamos la ingenua alegoría de Tiepolo, en el palacio Clerici, en Milán, Ninfa y Delfín, de 1740, tenemos que agradecer la presencia de los pesados cóndores en un techo apuntalado de cenefas, acomodado por un colchón donde los monstruos se distienden en una velada placentera. Acuden los cupidillos portando pequeños ramajes, mientras un asnillo alado se solaza por el cielo raso.[143]

Tiepolo representa uno de los pintores fundamentales del rococó italiano y, por consiguiente, es afín a la estética barroca de Lezama Lima. Así, la écfrasis barroca referida situada al inicio del prólogo sirve al autor de *Paradiso* para leer a contrapelo desde este punto de vista la obra de Ventura Ferrer.

Luego Lezama Lima introduce su visión del contexto histórico en el que se ubica la obra de Ferrer y plantea una voluptuosidad de la Ilustración:

> La búsqueda de la *sapientia universalis*, huyendo de la tristeza, como decía Voltaire, en los brazos de la voluptuosidad. Sí, porque aquella imaginación, la ironía y lo exótico, se han hecho voluptuosos. Todos los dones críticos están acompañados de un despertar, de la voluptuosidad del despertar.[144]

El despertar es la *Aufklärung*, sentido en el cual el poeta y ensayista cubano tematiza el erotismo de entregarse a la luz (en la que existe una esencial sensualidad), es decir, a los movimientos sinuosos de la razón.

Igualmente indica que Ferrer se encuentra «entre dos siglos, la ilustración y el romanticismo»,[145] es decir, en un contexto de umbral que le permitió escribir un costumbrismo ilustrado. Al respecto es preciso señalar que la Ilustración en el Caribe —al igual que en España y otras áreas culturales— no acaba, sino que se extiende y nutre el pensamiento de los románticos (en ocasiones constituyendo el polo opuesto al cual estos reaccionan ideológicamente). De este

143 José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 7.
144 Ibid., p. 10.
145 Ibid., p. 16.

modo, la Ilustración no termina en el siglo XVIII ni en el XIX, sino que se transforma e integra en nuevas formas de pensamiento y de ver e interpretar la realidad.

De Ventura Ferrer Lezama Lima resalta su carácter cosmopolita y rasgos de una personalidad exigente, la cual —suponemos— debe haber influido en su capacidad de desarrollar una poderosa obra desde diferentes contextos culturales:

> Es un hombre típico de nuestro siglo XVIII, es lo que los alemanes de ése <sic> período llaman un *Welterburger* <sic>, un ciudadano del universo. Es un cubano triunfador en ambiente español. Debe haber sido un hombre fuerte, voluntarioso, a veces hasta quisquilloso, muy trabajador, en exceso exigente de sí mismo y de los demás.[146]

Además, no solo lo celebra como figura internacional (*Weltbürger*), sino que también lo sitúa en el marco de una Ilustración mundial de la cual el cosmopolitismo representa uno de sus rasgos constituyentes. Así, Ferrer personifica una subjetividad en movimiento (su carrera como escritor comenzó en España al rectificar el texto de Estala y luego continuó en Cuba en el *Papel Periódico*) y debido a su dinamismo resulta un personaje interesante para Lezama Lima, ya que mediante sus movimientos expresa lo contrario a la forma de estar en el mundo de este en una suerte de «sedentarismo» (prácticamente no abandonó la isla). De esta manera, el autor de *El Regañón de La Havana* encarna una Ilustración cubana cosmopolita, universal y sobre todo dinámica e integrativa de lo postcolonial.

A Lezama Lima le irrita el costumbrismo de Ferrer por ir directo al meollo de los asuntos tratados,[147] por lo cual inclusive le achaca banalidad. En el fondo, si bien lo ataca por no ser barroco, la obra de este le atrae precisamente por el hecho de poseer y ser la práctica de una concepción estética contraria a la suya. Dicho con otras palabras, por un lado, lo critica por evitar las dimensiones barrocas y, por otro, le interesa en cuanto representa su polo opuesto. Así, con dejo irónico cita una de las reglas del buen gusto del autor de los *Regañones*: «no incluir jamás extravagancia ni delirio, por andar buscando lo nuevo

---

146 Ibid., pp. 12–13.

147 El autor de *La expresión americana* explica el surgimiento del costumbrismo en Ventura Ferrer a partir de su deseo de control: «[. . .] en el primer *Regañón*, en las páginas escritas a manera de presentación de la revista, nos dice que la crítica es un oficio encargado de ejercer la policía sobre las ciencias y sobre las artes. Claro que al emplear la palabra policía, D. Ventura lo hace con su pizca de galicismo, dándole al término una acepción de cuidado y vigilancia. Intenta entonces hacer la crítica de costumbres y aflora en él la vena del costumbrista». José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 21. De este modo, su costumbrismo consistiría en el fondo en un acto civil y literario de vigilar y regañar.

y raro».[148] Esta oposición a la estética de Ferrer se evidencia en la siguiente rectificación en la cual incluso advierte cómo él mismo hubiera escrito un pasaje de *El Regañón de La Havana* que considera deficiente:

> A veces inaugura un comentario donde la imaginación podía entonarse libremente, pero de nuevo la atadura moralizante lo detiene y lo desciende. En un comentario a unas figuras de cera [. . .] lejos de seguir la relación imaginativa que plantea ese desfilar de figuras de cera lo pierde de inmediato, al volver a su tono de regaño [. . .]. Lo que podía haber sido por la misma situación planteada, una danza espectral de la imagen, se ha convertido en una nimiedad de un concluyente significado banal.[149]

El autor de *Paradiso* degrada la concepción de escritura de Ferrer en la cual quejarse es esencial, ya que es «regañona», costumbrista y no dada a la imagen ni al barroquismo. Sin embargo, a pesar de sus discrepancias estéticas, valora las referencias al carácter de los cubanos contenidas en los textos costumbristas de este:

> Entre tanta vigilancia ingenua [!], tenemos que señalar un acierto en *El Regañón*, la captación, o al menos su intento, de una de las primeras cristalizaciones del carácter cubano. [. . .] *El Regañón* capta ese momento de cristalización del paisanaje. Por eso se asoma con nitidez muy valiosa a situar las palabras usadas por ese paisanaje. Por ejemplo el concepto del tiempo en el paisanaje de raíz artesanal. Cuando emplea las connotaciones temporales, semana y mes, quieren significar «un periodo indefinido y siempre muy largo». Ese concepto elástico de lo temporal todavía nos punza, al decir mañana queremos significar el extenso sector temporal que no es hoy, y el tiempo se distiende en las mil gavetas de una cómoda barroca. *El Regañón* quiere destruir todos esos enredos vegetativos y parasitarios. D. Ventura es hombre voluntarioso y le molesta el salto siniestro por los tupidos ramajes.[150]

Lezama Lima plantea que Cuba posee una esencia barroca que disgusta a Ferrer, quien yerra al evitar esta característica nacional. De este modo, mientras Lezama Lima percibe lo barroco como parte de la identidad de los cubanos, Ferrer en su escritura busca domesticar esta multiplicidad a través de una prosa cuidada, ordenada y libre de excesos. Por consiguiente, ambos autores desde prismas estéticos dispares reflexionan sobre la identidad cubana. Así, y considerando rasgo común de los periódicos americanos decimonónicos el cavilar sobre la identidad nacional y la construcción de ella, el costumbrismo de Ferrer

148 Ventura Ferrer cit. en: José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 20.
149 José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 22.
150 Ibid., p. 20.

despliega un pensamiento culturalista y estético referente a la cubanidad,[151] tal como lo destaca Lezama Lima en relación con el lenguaje empleado por el autor de *El Regañón de La Havana* al señalar que es muy certero cuando descubre palabras con relieve de cubanía, pues la correspondencia de la fijación y diferenciación del carácter cubano respecto al español tiene su correlato idiomático, ya que el castellano de Cuba se particulariza en matices, entonación y connotaciones.[152]

Lo que está en juego en el campo literario del siglo XIX en Cuba es la diferenciación nacional (qué aspectos culturales distinguen a los cubanos) para lo cual los autores de la época recurren a la elaboración de una «conciencia criolla» como dispositivo fundamental de identidad e integración nacional que excluye los puntos de vista culturales diferentes del pensamiento criollo.

En general, se trata de dos biografías y obras discordantes: mientras Ventura Ferrer se caracterizó por una existencia marcada por el movimiento y en su obra practicó un costumbrismo directo para combatir los males nacionales y estéticos, la vida de José Lezama Lima estuvo caracterizada por el sedentarismo y en su escritura llegó a dominar una cuidada prosa barroca y erudita, tal como la de su obra maestra *Paradiso* (1966).[153]

Si Lezama Lima era el «viajero inmóvil» —como se titula la película de 2008 del director Tomás Piard consagrada a *Paradiso* y a su autor—[154] que se desplazaba intelectualmente a otros lugares de la cultura (especialmente europeos y de la antigüedad) sin abandonar la isla, Carpentier, en cambio, era prácticamente europeo y sus movimientos vitales entre Europa y el Caribe marcaron su obra, aspecto en común con Ferrer.

El autor cubano nacido en Suiza Alejo Carpentier utiliza como fuente de sus estudios musicológicos la prosa periodística de Ventura Ferrer que le sirve, entre otros aspectos (como se vio anteriormente), para situar la contradanza en el campo cultural decimonónico cubano y postular su tesis (controvertida) de la introducción de este baile en Cuba por parte de los franceses de Haití. La

---

151 Las reflexiones sobre la identidad nacional son centrales no solo en la prensa decimonónica de América Latina y el Caribe, sino también en las literaturas de los siglos XIX y XX que se relacionan intertextualmente con ella, situación que se manifiesta en Brasil en el periódico *O Carapuceiro* y la novela *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, en México en *El Pensador Mexicano* y *El Periquillo Sarniento* o en Cuba a través de este diálogo crítico del autor de *Paradiso* con *El Regañón de La Havana*.

152 José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 21.

153 José Lezama Lima: *Paradiso*. Edición crítica coordinada por Cintio Vitier. Nanterre: ALLCA XX [1966] 1988.

154 Tomás Piard: *El viajero inmóvil*. La Habana: Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos 2008, película.

congenialidad de Carpentier con Ferrer se basa en el cosmopolitismo y dinamismo de este último (*Wahlverwandtschaften*, Goethe *dixit*); y, a su vez, el autor de *El Regañón de La Havana* y la contradanza en sí también representan instancias culturales internacionales que tienen en común el movimiento, ya que este baile llegó desde lejos a instalarse en Cuba.

Carpentier señala que en la parte francesa de La Española (Saint-Domingue, 1697–1804) estaban más adelantados culturalmente que en La Habana. Si bien en principio en la colonia de Saint-Domingue hubo una decadencia intelectual, social y moral, esta situación se revirtió al producirse una migración de nobles e hidalgos de Francia empobrecidos a las colonias francesas de América, quienes querían rearmar sus fortunas en las nuevas tierras y llevaron consigo gustos burgueses, modas de Francia y costumbres acordes con su educación.[155] Así, indica algunos datos importantes sobre la superioridad cultural de Haití con respecto a Cuba, tales como el hecho de que en 1764 haya aparecido el primer número de la *Gazette de Saint-Domingue*[156] y se haya inaugurado un teatro en la Ciudad del Cabo con una representación de *Le Misanthrope* de Molière (La Habana aún no tenía teatro y en su lugar se usaban casas privadas).[157]

Carpentier propone no solo la tesis de que estos franceses venidos a menos habrían llevado consigo la contradanza a Haití (la cual tenía su origen en Inglaterra),[158] sino también la existencia de un «proceso de transustanciación» en

---

155 Alejo Carpentier: Introducción de la contradanza. En: *Obras completas de Alejo Carpentier*, vol. 12. *Ese músico que llevo dentro*, 3. *La música en Cuba*. Edición de Presentación Pinero. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores [1946] 1987b, pp. 303–314, aquí p. 304.

156 *La Gazette de Saint-Domingue* circuló en Cap-Français entre el 10 de enero y el 8 de agosto de 1764, y su redactor fue el abogado Monceaux. Marie-Antoinette Ménier/Gabriel Debien: Journaux de Saint-Domingue. En: *Revue d'histoire des colonies* 36, 127–128 (1949), pp. 424–475, aquí p. 427. – En 1791, año de inicio de los acontecimientos de la Revolución Haitiana que se extendieron hasta 1804 y culminaron con la Independencia y abolición de la esclavitud, aparece otro periódico clave de la prensa ilustrada de Haití con el título de *Gazette de St. Domingue, Politique, Civile, Économique et Littéraire*. No sabemos en qué medida este texto fundamental de la Ilustración haitiana difundió en sus páginas los ideales de la Revolución Francesa en beneficio de la liberación de la entonces colonia. *Gazette de St. Domingue, Politique, Civile, Économique et Littéraire. Affiches, Annonces et Avis Divers*. Port-au-Prince: Mozard 1790–1791. https://archive.org/details/gazettedesaintdo00moza/page/n3 (Última consulta: 28.10.2019). Solo su prospecto está fechado en 1790, probablemente (por el hecho de anunciar el primer número para el 1 de enero de 1791 y por la regularidad del periódico) sea de fines de diciembre de este año.

157 Alejo Carpentier: Introducción de la contradanza, p. 304.

158 Portuondo agrega que la llegada de refugiados franceses provenientes de Haití a Cuba fue beneficiosa para los criollos, ya que aquellos fomentaron el cultivo de cafetales, contribu-

cuanto recepción creativa del modelo francés de la contradanza por parte de los habitantes autóctonos de Saint-Domingue:[159]

> Las costumbres de la colonia habían sido modificadas, no hay que olvidarlo, por una casta burguesa que traía consigo los hábitos generalizados en los modestos castillos del Périgord o de Gascuña y en los salones provincianos. De ahí que la contradanza, baile burgués que no llegó a Versalles y que desdeñaron los Destouches y los Campra, fuese pronto el máximo adorno de los bailes del Cabo Francés y de Port-au-Prince. Salida de la *country-dance* inglesa, llevada a Holanda y Francia a fines del siglo XVII, la contradanza había adquirido carta de ciudadanía francesa, difundiéndose principalmente en la clase media. Era un honesto baile de figuras, con cierta galantería buenaza, que no exigía gran habilidad coreográfica por parte de los bailadores.[160]

A consecuencia de las rebeliones de esclavos en Haití ocurridas entre 1791 y 1793 algunos franceses huyeron a Santiago de Cuba, donde instalaron sus costumbres y fomentaron la música. El autor de *El reino de este mundo* sostiene que estos exiliados franceses de Saint-Domingue llevaron sus bailes a Cuba, donde solo un reducido grupo de aristócratas bailaba el minué previo a la llegada de estos, quienes, por su parte, lo popularizaron, pero también integraron otros bailes como la *gavota*, el *passepied* y la contradanza. Esta última, la contradanza francesa, se naturalizó rápidamente en la isla y se convirtió en «contradanza cubana», que desarrollaron los compositores criollos decimonónicos.[161]

Aquí resulta de especial importancia el hecho de que Carpentier recurra a textos de Ventura Ferrer que le permiten reconstruir la historia de la música cubana del siglo XIX, comprender la notoriedad creciente que iban adquiriendo en La Habana las contradanzas como también poder situarlas en este proceso cultural:

> En 1798, el cronista Buenaventura Ferrer estima que hay unos cincuenta bailes públicos, cotidianos, en La Habana. La afición «casi toda a locura». Como son de puertas abiertas, «los mozos de pocas obligaciones suelen pasarse en ellos toda la noche». Esos bailes se daban en casas con varios cuartos destinados a refrescar y a jugar. La zambumbia, el agua de Loja y la sangría sostenían el ardor de los concurrentes. Se abría la fiesta con un minué, mientras el bastonero —había un tal don Liborio, muy famoso en el oficio— echaba, por mera forma, una ojeada a su público. Concluido el baile serio, se daba principio a las contradanzas, que constituía la última gran novedad, desde la llegada de los franceses a Santiago. A la tercera contradanza, «los bayladores habían dexado a un lado todo juicio y cordura» (*El Regañón de La Habana*).[162]

---

yendo así al auge económico de este grupo local. José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 81.

159 Alejo Carpentier: Introducción de la contradanza, p. 307.

160 Ibid., p. 306.

161 Ibid., p. 309.

162 Alejo Carpentier: Los negros, p. 317.

Ferrer fue plenamente consciente de la transculturación (o «transustanciación») de la contradanza, ya que se refiere a la existencia de una contradanza cubana con características propias y definidas, e independizada ya de la francesa:

> [. . .] la música popular que se iba creando en el país era tan fuerte que devoraba los patrones recibidos, haciéndolos cosa suya. . . Buenaventura Pascual Ferrer lo advertía agudamente al hablar de los bailes de la época: «Nada tiene de extraño que a la *contradanza* de escuela francesa se le adaptara el *ritmo nuestro* [¡ya apareció la expresión!], tal como pasa con algunas piezas de cuadro, ajenas al país [. . .] Nada tiene de extraño, tampoco, que las figuras en que aquéllas se hacían, llamadas *pantalón*, *été*, *galop*, *pastourelle*, *trévisse* y *chassé-croisé*, fueran sustituidas por *la bajada y la subida*, por *la cadena y cedazo* de la nuestra.» Ferrer ve ya dos clases de *contradanzas*: la *extranjera* y la *nuestra* (caracterizada por *nuestro ritmo*), sin advertir que la segunda es hija de la primera. Pero también es cierto que, en menos de veinte años, la *contradanza cubana* había devorado a su progenitora.[163]

No obstante, Carpentier indica que en el año 1809 el chovinismo colonial hispano-católico rechazó tajantemente los bailes llevados por los franceses a Cuba a causa de su lascivia, tal como se manifestó en *El Aviso* (continuación del *Papel Periódico*):[164]

> En todo tiempo nuestro natural ha sido distinguido por su honrada sencillez, nada de afectación, hasta que el libertinaje francés conquistó compatriotas [. . .] una gran parte de nuestras antiguas costumbres con grave perjuicio. Ahora que detestamos de todo corazón las máximas de la nación degradada y que tenemos esculpido en mármol la felonía cometida en la augusta persona de nuestro adorado rey Sr. D. Fernando el Séptimo (Q.D.G.), ¿por qué no hemos de extrañar de nosotros la «balsa» [valse] y *contradanza*, invenciones siempre indecentes que la diabólica Francia nos introduxo? Ellos en su esencia son diametralmente contrarios al cristianismo, gestos, meneos lascivos y una rufiandad impudente con sus constitutivos, que provocan por la fatiga y el calor que produce en el cuerpo la concupiscencia.[165]

La contradanza representa una invención indecente, asociada a lo sexual y a Francia, y, por tanto, reñida con la moral cristiana. Por defensa y amor al «adorado Fernando» se pide a los criollos (que se sienten españoles) rechazar este

163 Alejo Carpentier: Inicios del siglo XIX, pp. 340–341. – Por lo demás, cabe agregar, por un lado, que la primera contradanza cubana fue «San Pascual Bailón» del año 1803 (Ibid., pp. 285, 331–332), y, por otro, que en su investigación sobre música cubana el musicólogo Ned Sublette recurre, a través de Alejo Carpentier, a las observaciones de Ventura Ferrer (contenidas en *El Regañón de La Havana*) sobre el baile y especialmente sobre la contradanza en Cuba, aspecto que resulta de especial interés en cuanto a la recepción de estos autores cubanos en el marco de tratados musicológicos. Ned Sublette: *Cuba and its music. From the first drums to the mambo*. Chicago/Illinois: Chicago Review Press 2004, aquí pp. 113, 133.
164 Alejo Carpentier: Introducción de la contradanza, p. 314.
165 *El Aviso* cit. en: Ibid.

baile licencioso; sin embargo, como indica el autor de *El arpa y la sombra*, ya formaba parte de los gustos culturales del criollo (vals y contradanza habían llegado a hacerse sus bailes).[166]

Ventura Ferrer representa una figura fundacional del campo literario cubano que atrae tanto las miradas «telúricas» como las cosmopolitas de su país, constituyendo de esta manera un autor capaz de sintetizar esta contradicción, pues, por un lado, se mueve a través del Atlántico y, por otro, quiere fijar costumbres en Cuba, es decir, modos específicos del (con)vivir —según él— en la virtud. En este sentido, Ferrer condensa lo provinciano y lo universal, además que el regañar es una conducta común a todos los hombres que particulariza mediante el adjetivo «cubano» y sitúa en el Caribe, es decir, los suyos son «regaños caribeños». Asimismo su vida y obra son propicias para reflexionar sobre la identidad nacional y cultural de Cuba. De hecho, Lezama Lima y Carpentier ven en él aspectos distintos y complementarios sobre la cubanidad; ambos se apropian de Ferrer desde diferentes prismas estéticos para (re)integrarlo de forma diversa —conforme a sus concepciones literarias— en el campo cultural y literario cubano del siglo XX. Así, mientras el fundador de la revista *Orígenes* se queda con la reflexión de Ferrer en torno al concepto identitario de cubanidad, el autor de *El siglo de las luces* utiliza sus textos para cavilar sobre las dimensiones transculturales del espacio cultural cubano decimonónico.

166 Una situación similar ocurrió con un baile exportado desde Cuba a México. Portuondo señala que las flotas difundieron por los puertos españoles coplas obscenas compuestas en La Habana y que la Inquisición en Veracruz informó sobre un baile («chuchumbé») surgido a partir de ellas de este modo (p. 50): «Dos sujetos me dicen que las coplas que remití se cantan mientras otros bailan, o ya sea entre hombres y mujeres, o sea bailando cuatro mujeres con cuatro hombres; y que el baile es con ademanes, meneos, sarandeos, contrarios todos a la honestidad y mal ejemplo de los que lo ven como asistentes, por mezclarse en él manoseos de tramo en tramo, abrazos, y dar barriga con barriga; bien que también me informan que esto se baila en casas ordinarias, de mulatos y gente de color quebrada, no entre gente seria, ni entre hombres circunspectos, y sí entre soldados, marineros y broza» (p. 52). De esta manera, en México se condenaba específicamente la corporalidad, desinhibición e inmoralidad provenientes de Cuba: «Los hombres circunspectos —comenta Portuondo— tenían que alterarse ante esta sensual irrupción de sarandeos ‹y manoseos de tramo en tramo›, provocada por los mulatos y gente de color quebrado, soldados, marineros y broza, despreocupados y contagiados de la sandunga aprendida en el puerto de La Habana» (p. 52). José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*.

5.5 «Regaños» transatlánticos para mirarse a sí mismos

5.5.1 *El Regañón de La Havana*

El Regañón de La Havana se publica en un contexto colonial (Cuba se libera del yugo español en 1898)[167] y esclavista (la esclavitud es abolida en la isla en 1886),[168] es decir, en un orden social en el cual los cubanos eran oprimidos y al mismo tiempo subyugaban a otros hombres, contradicción percibida por el independentista Carlos Manuel de Céspedes y Castillo, quien en 1868 señalaba en un decreto de abolición de la esclavitud que la libertad debía llegar por igual a todos los habitantes de la isla: «Cuba libre es incompatible con Cuba esclavista».[169]

En este marco histórico-sociológico se sitúan, pues, los textos de Ventura Ferrer, quien en el fondo «regaña» por los lastres (especialmente las malas costumbres) ocasionados por la condición tanto colonial como esclavista del país. Sus «regaños» (sobre los vicios o costumbres descarriadas) operan como los «pensamientos» de Fernández de Lizardi o las «*carapuças*» de Lopes Gama en cuanto constituyen dispositivos críticos que apuntan y aluden a todos, sin singularizar ni tachar a nadie directamente.

Los textos-«regaños» de Ferrer se caracterizan por el estado anímico de un narrador que se queja «agriamente meditando».[170] Sin embargo, no solo contienen malhumor y un sentimiento agraz, sino también mofa; *El Regañón de La Havana* es de hecho un periódico satírico, como se aprecia, por ejemplo, en sus descripciones burlonas de los «mocitos petimetres».[171]

Como fue indicado, la existencia del ciclo de *Regañones* es resultado de movimientos transatlánticos de Ventura Ferrer entre el Caribe y Europa. Este es el trasfondo vital que sirve de contexto a la constitución de *El Regañón de La Havana*

167 En 1895 tuvo lugar el famoso «Grito de Baire», movimiento de sublevación cubano frente a los españoles. Los cubanos se independizan de España, pero son sometidos por Estados Unidos. Véase al respecto Michael Zeuske: *Kleine Geschichte Kubas*, especialmente los apartados «Die letzte Chance» (pp. 130–135), «Der Vertrag von Paris» (pp. 144–145) y «Die Okkupation durch die USA» (pp. 145–146).
168 Michael Zeuske: *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, vol. 2. Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg [2013] 2019, aquí p. 772.
169 Carlos Manuel de Céspedes: Decreto de 27 de diciembre de 1868 sobre la esclavitud. En: Hortensia Pichardo Viñals (ed.): *Documentos para la historia de Cuba*, vol. 1. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales 1971, pp. 370–373, aquí p. 370.
170 José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 24.
171 Ibid.

como periódico literario, satírico y de crítica de costumbres (de hecho, su autor es precursor del costumbrismo en Cuba) que buscaba guiar a los cubanos por el camino de la razón.

Cira Romero al situar este texto de Ferrer hace referencia a *El Regañón de Madrid*, a *Le Grognard de Paris* así como a *The London Growler*, y en cuanto a su configuración temática precisa: «Ferrer, no cabe dudas, sometió a escrutinio todo lo humano y lo divino: hábitos, vicios, costumbres, educación, pero, una de cal y otra de arena, reflejó los progresos de la ciudad y dedicó espacio para hacer crítica teatral y de otros espectáculos públicos»,[172] es decir, su texto contenía juicios tanto sociales (crítica de costumbres) como literarios. En esta misma dirección, dejando en claro una mundividencia iluminista en cuanto la razón debía guiar las mejoras sociales en Cuba y poniendo el acento en la necesaria Ilustración de la isla, van dirigidas las propias palabras del autor, quien, respecto al objetivo de su último *Regañón* cubano, indica:

> sin más armas que la razón, bien es verdad que no es esta muy pequeña, ni de corto alcance. Con su filo irán recortadas todas las producciones que se incluyan en su periódico, sin llevar más mira y objeto esta empresa que la de promover la afición a la literatura en todos los ramos, corregir los abusos que tan fácilmente se introducen en las grandes poblaciones, lo mismo que en las pequeñas, concurrir a la ilustración y fomento general que cada día va adquiriendo esta preciosa Isla, y no omitir nada que pueda servir a la consecución de los expresados fines.[173]

En *El Regañón de La Havana* su autor construye una instancia narrativa que funge, por un lado, como «regañón» de las costumbres (y en cuyas críticas realizadas a los hábitos habaneros escenifica una relación entre amargura y convivencia, ya que está disconforme y enfadado con la forma de vida de sus compatriotas) y, por otro, como censor de textos literarios en el apartado llamado «Mesa censoria». Referente a esta sección del día 14 de octubre de 1800, el narrador (reaccionando a un ataque contenido en una carta y ofendiendo a su detractor achacándole «pobreza de crítica y una miseria de discernimiento»)[174] se autoproclama (posicionándose así de forma programática en la poética de su texto) «censor de periódicos» (entendidos estos como portadores de la literatura en el sentido decimonónico), es decir, se establece como instancia que realizará dictámenes literarios (crítica literaria):

172 Cira Romero: Huellas en el tiempo, [sin paginación].
173 Ventura Ferrer cit. en: Cira Romero: Huellas en el tiempo, [sin paginación].
174 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 48.

> Por lo tanto para evitar toda duda en lo sucesivo declaro que no habiendo ley alguna que determine la edad, la instrucción, ni la calidad que deban tener los Censores mensuales, yo me constituyo por tal y quiero que se me reconozca así: con cuya declaración de aquí en adelante serán irritas <sic> y nulas todas las objeciones que sobre este particular se me hagan.[175]

Por lo demás, los textos-«regaños» están dirigidos a un «Señor Público» que se erige como la instancia destinataria de las ficciones de Ventura Ferrer.

5.5.2 Estética regañona

Quejas, regaños, amargura y malhumor constituyen aspectos esenciales (si bien no exclusivos) de la poética de *El Regañón de La Havana* y de la conformación psíquica de su narrador. Asimismo existe una relación entre la visión y los «regaños» de este, ya que su mirada le permite captar los desatinos de sus paisanos sobre los cuales enseguida poder cavilar, enfadarse y sermonearlos. El narrador inclusive afirma tener por oficio el regañar,[176] y correspondientemente despliega en sus textos la escenificación y configuración de una estética «regañona».

En el número del 21 de octubre de 1800, «[Sobre epígrafes en latín]»,[177] que contiene una crítica a quienes emplean gratuitamente citas en esta lengua, el narrador se arrepiente de su labor periodística en *El Regañón de La Havana*, se queja indicando que hubiera obtenido mejores resultados con un diario dedicado a las modas,[178] pero hace referencia a una responsabilidad ética de regañar:

---

175 Ibid., p. 50.

176 Ibid., p. 34.

177 Los nombres de los números indicados en los paréntesis cuadrados son proporcionados por el editor con el fin de guiar la lectura, pese a que en ocasiones no corresponden —por lo menos al cabal— con los contenidos del texto. Por lo demás, salvo excepciones, no se especifican sus números.

178 Las modas en Cuba están atrasadas con respecto a lo que acontece en la península. El «regañón» indica tener contactos entendidos que le proporcionarían información desde España y acerca de la recepción de las modas en La Habana. Señala que le colaborarían «dos mocitos» que se pueden «catar» en la «tertulia del Baile» «bailando contradanza» (p. 53). Para el narrador todo podría haber sido mejor en Cuba (escenifica un mundo placentero en base a mujeres, baile, contradanza, tertulia) si hubiera prescindido de sus actividades de «regañón» y censor: «Si me presentaba en cualquier baile aunque no fuese convidado, me llevaría las atenciones de todas las señoras y lejos de suplicarles a cualquier niña que bailara conmigo una contradanza, me echarían hasta empeños para que bailase yo con ellas. No habría visita ni tertulia en que no se hablase de la república, mayor entusiasmo, haciéndome el hombre más necesario de la república» (p. 54). [Ventura Ferrer]: *El Regañón.*

> Verdaderamente yo la erré de medio a medio cuando me metí a Regañón porque hablando con lisura, mi deseo es el estar bien con todo el mundo y la obligación que tengo de censurar me hará sin duda una multitud de enemigos, a menos de que no me vuelva un solemne adulador y que mienta a derecha e izquierda, lo que no pienso hacer. [. . .] Si el proyecto que he pensado de pocos días a esta parte me hubiera ocurrido antes de publicar mi prospecto; sin duda hubiera logrado más fortuna que la que he tenido con mi papel. Entonces sí que sería yo un hombre de provecho en La Habana y tendría un gran partido, especialmente entre el bello sexo.
>
> [. . .]
>
> «Un periódico semanario intitulado: *El correo de las Modistas* [. . .]».[179]

No obstante, tras divagar sobre su plan y sobre cuán buena sería su vida, especialmente con las mujeres, señala con aflicción estar «empeñado en una contrata que no me trae más utilidad que ponerme mal con todo el mundo».[180] Por consiguiente, mejor opción hubiera sido un periódico de modas que *El Regañón de La Havana*, texto que finalmente le acarrea el odio de los habaneros y una consecuente misantropía de su parte (tópico espectatorial, como ya se vio).

En esta misma dirección, en un texto del 27 de enero de 1801, «[Sobre locuras del mundo]», el narrador señala que si bien los literatos son los más locos del planeta, él los aventaja por su condición de censor y «regañón», ya que mediante estas actividades necesariamente entra en conflicto con los autores al deber decir la verdad sobre sus obras, situación que le ha costado muy caro. Sin embargo, indica que pese a los insultos recibidos no se altera[181] y se autodefine como «loco de paz y sin furia»,[182] es decir, como una subjetividad prudente y tranquila, incluso con ciertos rasgos flemáticos, que complementan y perfilan su carácter regañón.

Asimismo el número del día 24 de febrero de 1801, «[Se despide el Regañón]», es importante no solo en cuanto con él culmina la etapa germinal del proyecto periodístico de Ventura Ferrer, sino también porque en este texto su autor precisa varios aspectos de la poética de su periódico. *El Regañón de La Havana* es clave respecto a las características estéticas que marcarán el ciclo de estos periódicos, pues en él se concentra el núcleo de una poética «regañona» que luego se transferirá a otros textos homónimos y conformará una red de «regaños» transatlánticos.

Ferrer anuncia al público que cierra el periódico debido a su partida obligatoria de Cuba, pero que en su lugar queda un reemplazante. Igualmente en este

179 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 52–53.
180 Ibid., p. 54.
181 Ibid., p. 123.
182 Ibid., p. 124.

número el «regañón» junto con autoconcebirse como censurador de escritos, se identifica como personalidad malgeniosa: «El [*Substituto del Regañón de La Havana*] a la verdad tiene más buen genio que yo y aunque no le falta su hiel en el cuerpo como que no es paloma, me parece que será más graciable en las censuras de los diversos escritos que se dan a luz».[183]

Otro aspecto del periódico tratado en este número es la buena relación del autor con su público, contraria a la de escritores que más bien lo insultan —de hecho, indica ser envidiado por los otros periódicos debido a su éxito con los lectores—.[184] El «regañón», sin embargo, denosta a sus colegas de la pluma, a quienes tilda de «escritores sietemesinos y malparidos».[185] Indica que si el público aprueba la obra de estos escritores —por él conceptuados de— mediocres, estos lo consideran «justo, imparcial y sabio»,[186] pero que si no acepta sus escritos, ellos «desahoga[n] su bilis irritada»[187] y lo transforman en un «vulgo ignorante e injusto».[188] El narrador enseguida precisa no caer en estas veleidades y que para él, mientras el vulgo carece de instrucción y la rechaza, su público, en cambio, es amante de la literatura, por lo tanto, una audiencia elitista. Especifica que su noción de vulgo no tiene que ver con criterios sociales, sino más bien con aquellos que no quieren entregarse a las letras, es decir, quien desee instruirse, por más que sea «de la más baja extracción»,[189] no será vulgo.[190] Por consiguiente, queda claro que el afán de instruir de Ventura Ferrer no está dirigido a las clases alejadas de la cultura, sino únicamente circula a través de su periódico entre los ilustrados cubanos que saben apreciar la literatura (no aspira a ilustrar ignorantes). En este sentido, se puede pensar que *El Regañón de La Havana* no es un periódico político, ya que al no pretender educar al vulgo no aspira a formarle conciencia sobre la necesidad de crear un país propio y autónomo ni tampoco a transformarlo en ciudadanía consciente de su lugar en la sociedad cubana en formación.

El narrador también señala que al combatir los vicios y fomentar la ilustración retribuye la benevolencia que su público amante de las letras ha manifestado hacia sus obras:

---

183 Ibid., p. 142.
184 Anteriormente también se había referido a esta recepción positiva del periódico: su diario se vende bien en La Habana y es recibido de modo favorable por los lectores. [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 124.
185 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 143.
186 Ibid.
187 Ibid.
188 Ibid.
189 Ibid.
190 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 143–144.

> [. . .] con decirle la verdad en cuanto veo y oígo <sic>; con declamar contra los vicios comunes; contra los abusos introducidos; contra las preocupaciones generales; y promoviendo la buena educación como se ha visto en todos mis discursos que no contienen un párrafo de voces estériles para llenar papel, sino unos períodos cuando no buenos según la elocuencia; a lo menos útiles. Adviértase pues que en mis críticas hablo generalmente poniendo en ridículo los vicios que dominan en la Sociedad humana ya que este es el mejor medio de corregirlos, sin contraerme a determinadas personas ni por inferencia.[191]

Su labor en la sociedad —aún española o cuando menos hispanocubana— consiste en ser útil a ella escribiendo contra los lastres sociales y en beneficio de la educación y los conocimientos útiles.[192] Asimismo señala que si bien su intención no corresponde a retratar personas, luego indica que para describir un vicio hay que recurrir a la descripción del vicioso (Fernández de Lizardi usa un argumento similar). De hecho, este número del periódico comienza con un epígrafe de Tomás de Iriarte en el que se encuentra el tópico de que se ataca el vicio y no a individuos particulares y que es problema de cada cual el sentirse identificado:[193]

> A todos y a ninguno
> Mis advertencias tocan:
> Quien las siente, se culpa;
> El que no, que las oíga <sic>. . .[194]

Por otro lado, Ventura Ferrer indica haber sido atacado personalmente en su condición de «regañón» y que él en cambio no ha incurrido de igual forma, pues siempre se ha defendido de modo justo y apropiado. Con frecuencia menciona ser víctima de maledicencia y teme que esta aumente al ausentarse de Cuba, razón por la cual autoriza a sus rivales a difamarlo, hablar mal de sus escritos y a imputarle una vez más plagio.[195] A estas conductas erradas contrapone naturalmente su —tan preciado— concepto de persona sensata, como de

191 Ibid., p. 144.
192 En el número «[Verdadera filosofía]», del 14 de octubre de 1800, Ferrer reflexiona con molestia («regaña») sobre el egoísmo en la sociedad, específicamente sobre la situación de quienes en base a una arrogancia intelectual desacreditan, menosprecian e insultan a sus paisanos sin contribuir con sus conocimientos a la ilustración de la sociedad. Para el autor el egoísmo y la soberbia no sirven en el contexto de construcción de una comunidad nacional. [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 43–47.
193 Como se vio, la misma idea también aparece en *O Carapuceiro* y en los epígrafes de *El Periquillo Sarniento*.
194 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 142.
195 Ibid., p. 145.

seguro él mismo se consideraba: «[. . .] toda esta buena fe y [. . .] esta moderación que se puede conocer muy bien en mis discursos [. . .]».[196]

Además, este número menciona algunos de los recursos centrales del juego literario de *El Regañón de La Havana*: «En poder de mi substituto quedan por ahora la *mesa censoria*, *el escaparate de los garrotes*, *la anotación de hipotecas* y el *anteojito mágico* para que lidie con los escritores y poetas, poniéndole las naranjas a tres por medio».[197] Las figuras de los anteojos mágicos, el garrote y la mesa censoria son instrumentos importantes del narrador que contribuyen a estructurar sus ficciones y le posibilitan desplegar sus «regaños».

5.5.2.1 Crítica de costumbres cubanas

Ventura Ferrer desarrolla en su texto una poderosa veta de escritura referida a la caracterización de los cubanos y de sus formas de convivencia: cómo se habla en La Habana, qué rol cumple el dinero en la sociedad, cómo es la educación que reciben las mujeres, entre otros temas. En este ámbito se despliega su costumbrismo (para mirarse a sí mismos), lo cual implica un grado de madurez (*Mündigkeit*) a nivel de la sociedad cubana en el sentido de que esta a través de la escritura de uno de sus miembros es capaz de mirarse a sí misma y reflexionar sobre sí (no existe una mirada exterior que sea más fuerte o legitimada que la interior, si bien la de Ferrer cumple ambos roles a la vez). Tal como en la colección de relatos costumbristas *Los cubanos pintados por sí mismos*[198] (inscritos en la tradición decimonónica de *Los españoles pintados por sí mismos*, *Los mexicanos pintados por sí mismos*, etc.),[199] que en el fondo implica cómo los cubanos en

196 Ibid.

197 Ibid.

198 VV.AA.: *Los cubanos pintados por sí mismos*. Edición facsimilar. Introducción por Alberto Hernández Chiroldes. Miami: Editorial Cubana [1852] 1992. Esta colección se compone de 38 relatos de tipos cubanos, dentro de los cuales se pueden mencionar «El tabaquero», «El gurrupié», «La vieja curandera», entre otros títulos. De especial interés es el texto «El editor de un periódico» que resalta lo duro del ejercicio de esta actividad en La Habana, tematiza algunos tópicos como las alusiones contenidas en ciertos textos (personas que se sienten señaladas con el dedo), la crítica del teatro, y es firmado por José Mª. de Cárdenas y Rodríguez. Cabe señalar que dos relatos de esta colección son de autoría del poeta Manuel de Sequeira <sic>, enemigo de Ventura Ferrer, y que esta obra fue ilustrada por el pintor español afincado en Cuba Víctor Patricio Landaluze. José Mª. de Cárdenas y Rodríguez: El editor de un periódico. En: VV.AA.: *Los cubanos pintados por sí mismos*. Edición facsimilar. Introducción por Alberto Hernández Chiroldes. Miami: Editorial Cubana [1852] 1992, pp. 216–220.

199 VV.AA.: *Los españoles pintados por sí mismos*. 2 vol. Madrid: I. Boix Editor 1843–1844. https://archive.org/details/espanolespinta01madr/page/n7/mode/2up y https://archive.org/details/espanolespinta02madr (Última consulta: 02.06.2020); VV.AA.: *Los mexicanos pintados*

un momento determinado de su evolución como sociedad pueden mirarse y elaborar una visión propia sobre ellos, las ficciones de Ferrer buscan construir una mirada autorreflexiva a través de ciertos aspectos que distinguen a los cubanos y que merecen su crítica biliosa y regañona. En este sentido, a continuación se revisan algunos textos que —desde su punto de vista— dejan ver facetas que caracterizan a sus compatriotas y meritan ser criticadas.

En el número del 7 de octubre de 1800, «[Sobre el lenguaje impreciso]», el «regañón» se refiere a las particularidades del español de su país y sostiene que los cubanos «hablan mal»: «Aunque yo no tuviera por oficio el regañar, me era imposible dejar de hacerlo cuando noto el abuso que se hace entre nosotros de ciertas palabras».[200] En este artículo el narrador, además de reconsiderar su obligación ética de regañar a la sociedad cubana que está cuajando (como un padre regaña a sus hijos que al crecer se descarrían), hace gala de un pensamiento purista en materias idiomáticas en cuanto realiza observaciones sobre cómo hablar desde el trasfondo de una ideología lingüística ortodoxa que excluye las acepciones (y, por tanto, las singularidades) cubanas. El «regañón» cavila sobre los cuidados que —según él— requiere el español cubano para conservarse puro, y de esta manera su texto plasma la expresión de una conciencia de *Sprachpflege*.

En este número se encuentra no solo una crítica a la imprecisión de los cubanos al hablar, sino esencialmente una postura culturalista conservadora que, en este caso, se manifiesta frente a la variación lingüística en Cuba. Así, resultan reveladoras sus diecisiete consideraciones sobre el vocabulario cubano («semana», «mes», «sabio», «erudito», «dote», «mérito», «filósofo», «hombre de carrera», «visitas», «poeta», «año», «secreto», «manos libres», «de buen genio», «agradable», «hacendosa», «dinero») en cuanto reflejan dicha conciencia crítica y tradicionalista, tal como se aprecia en estas puntualizaciones:

> Art. 1. Se ha hecho muy común entre algunas personas, especialmente entre los artesanos el uso de las palabras: *semana* y *mes*, dando a entender por ellas un espacio de tiempo indefinido y siempre muy largo. Muchos son los perjuicios que de aquí se originan por lo que se hace saber a todos que la primera de estas voces significa en castellano un período completo precisamente de siete días naturales y la segunda un espacio de treinta o treinta y un día cuando más.

---

por sí mismos. Tipos y costumbres nacionales. México: Imprenta de M. Murguia y Comp. 1854. https://archive.org/details/losmexicanospint00mexi/page/n3/mode/2up (Última consulta: 02.06.2020).

200 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 34.

> 2. De la palabra *Sabio* se abusa mucho. Poco tiempo ha que se la oí dar a un maestro de niños solo por haber desterrado de su escuela la palmeta y las disciplinas [. . .]. Es cierto también que ha leído mucho y que pasma el acierto, la profundidad y la elegancia con que discurre en cualquier materia. Pero no ha estudiado facultad alguna y al cabo es un maestro de escuela. Por lo tanto es menester poner remedio en esto porque si se hace vulgar esta palabra no habrá hombre que quiera estudiar Teología, Cánones, ni Leyes.
>
> [. . .]
>
> 5. Lo propio deberá entenderse de la palabra *Mérito* en las expresiones de *Muchacha de mérito* &. las cuales realmente no significan sino una mujer bonita y que tiene esto que se llama garbo, aire o algún otro atractivo en su persona pero este atractivo se entiende, no del alma sino del cuerpo.[201]

La importancia de este texto radica en que Ventura Ferrer, al criticar la forma de ser (en este caso de hablar) de los cubanos, describe —y al hacerlo deja un registro de las singularidades de— la cultura de su época. Asimismo, al detenerse a analizar la particularidad idiomática de sus compatriotas (para lo cual naturalmente debe tomar distancia en una suerte de extrañamiento que lo lleve a percibir estas desviaciones de la norma culta o bien de la peninsular), se refiere a la identidad (en cuanto peculiaridad) cultural de su país. El propósito del autor consiste en desaprobar y rectificar la forma de hablar de sus paisanos, cuidar una lengua cubana castiza y de este modo proteger un orden cultural. En el fondo es un purista que se opone al cambio lingüístico, y en este sentido desea destruir los cubanismos otorgándoles «el genuino significado que tienen en nuestro idioma y quitarles toda la mala inteligencia que se les da».[202] Así, mientras con la expresión «nuestro idioma» se refiere a la lengua culta escrita o al español peninsular (que, de hecho, conocía muy bien), la «mala inteligencia» corresponde a las variaciones que adopta en Cuba la lengua de Cervantes. Esta distancia hacia el español de su isla natal se la posibilita, sin lugar a duda, su mirada transatlántica (en esta ocasión, desde el punto de vista de España).

En la «Mesa censoria» del 28 de octubre de 1800, titulada «Juicio de las diversiones públicas del mes de Septiembre», Ferrer describe, comenta y critica diferentes pasatiempos existentes en La Habana decimonónica que representan esencialmente espacios de convivencia y sociabilidad. De sus valoraciones, especial atención merece la condena que efectúa a formas de recreación tales como un museo de mala calidad[203] o en particular al maltrato animal, entretenimiento

201 Ibid., pp. 35–36.
202 Ibid., p. 37.
203 Como se mencionó, Lezama Lima en su prólogo a los *Regañones* critica la descripción del museo de cera realizada por Ventura Ferrer, indicando que esta es pobre y que usando la imaginación podría haber conseguido más. José Lezama Lima: Don Ventura Pascual Ferrer, p. 22.

que en el fondo califica de solaz para ineptos y frente al cual manifiesta su total reprobación:

> *El Cochino erudito de Londres*. Este se enseña en calle de Cuba con el orden siguiente: En un cuarto capaz de más de sesenta personas se presenta un cerdo mutilado, a causa sin duda de los palos que habrá sufrido para aprender las señas que su amo le ha enseñado y en las que consiste toda su erudición. La voz del dueño es precedida de algunos pedazos de pan, dándole después la dirección para que tome con el hocico la carta, letra o número que se quiere y que se le pone en el suelo. Júntase <sic> cuatro páparos y se quedan con una cuarta de boca abierta al ver al cerdo que hace una habilidad tan recóndita; y efectivamente aunque a los hombres sensatos les parezca esto un espectáculo que no divierte ni al alma, ni al cuerpo; ello es una diversión y no ha faltado quien haya ido muchas veces. Algunos opinan que llegará tiempo en que se enseñe de balde el *Cochino erudito* y que no haya quien lo quiera ir a ver. Ya tenemos la entrada a dos reales; principio quieren las cosas.[204]

Sin embargo, dentro del repertorio de diversiones que forman parte de las costumbres cubanas, considera las tertulias con baile un esparcimiento positivo y merecen su aprobación. Por lo demás, como se vio, las tertulias constituyen lugares de encuentro cultural en los cuales se difunde la literatura y el conocimiento (tal como aquella famosa de Domingo del Monte):

> *La tertulia del Baile*. Está en una casa en la calle de S. Ignacio, donde se baila todos los Domingos del año. Yo no quiero hablar de esta tertulia porque están a su favor todos los hombres sensatos, los cuales aseguran que esta es la única diversión de La Habana que se puede llamar tal; por que en ella está reunida la asistencia de los Jefes principales, la compostura de los Individuos, el buen orden en las disposiciones, la concurrencia de las principales familias y la alegre sencillez de la danza, separada de los abusos y libertades que por su medio se toman algunos escandalosos. En una sala hay una mesa de billar, donde se divierten los aficionados a este juego, reinando en ellos la formalidad, el recreo y todos los efectos de la buena compañía: y en otra se suministra de cenar por un precio equitativo a todos los que gustan. Todo se costea por medio de una subscripción que se hace entre los sujetos principales que reconocen en este establecimiento las indubitables ventajas de facilitar a los jóvenes de ambos sexos el trato de las gentes y librarlos de los inconvenientes que resultan de una crianza encerrada y que casi puede llamarse irracional.[205]

El narrador realiza una descripción física de espacios caribeños dedicados al ocio y a la vida cultural. De este modo, mientras da a conocer un museo cubano precario y mediocre, además de mal construido, el maltrato del cual es víctima

204 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 61.
205 Ibid., p. 62.

aquel cerdo llamado «erudito» es indigno del concepto de esparcimiento de Ferrer y para él representa más bien pura barbaridad e irracionalidad humana. En general, el «regañón» destaca una Habana carente de atractivos a excepción del encanto que le proporcionan los bailes de las tertulias, los cuales constituyen una instancia de alegre y «correcta» convivencia y participación social propia del Caribe. En su visión el baile se yergue como particularidad caribeña y especialmente cubana. Ya que las tertulias son óptimos lugares de una concurrencia social ordenada, recomienda a los jóvenes que pasan mucho tiempo en casa ir a bailar y a conversar en ellas. En este sentido, las tertulias aparecen como ámbitos de sociabilidad que permiten la recreación en el marco de la racionalidad (se disfruta en armonía). Así, estos encuentros corresponden a diversiones para hombres ilustrados, sensatos y racionales (no para páparos como los que gozan con el dolor infligido al cerdo). En su exposición de la tertulia el «regañón» escenifica, pues, convivencias en orden, equilibrio y templanza. Ventura Ferrer venía de su experiencia española (debe haber conocido muy bien las tertulias realizadas en España) y por este motivo adopta un punto de vista favorable hacia las tertulias y bailes del Caribe, es decir, su experiencia transatlántica contribuía (o le permitía) valorar esta forma de esparcimiento de sus compatriotas. Mientras la tertulia constituye un divertimiento racional, la crueldad ejercida sobre el cerdo es su polo opuesto.

Otro tópico de la crítica de Ventura Ferrer es la caracterización del teatro en cuanto pasatiempo cultural de La Habana. En la «Mesa censoria» del 4 de noviembre de 1800, «Concluye el juicio de las diversiones de Septiembre», resalta la mala calidad tanto de la arquitectura del teatro cubano como de sus obras y actores. A este respecto sostiene que la cultura de un país se mide por la calidad de su teatro, y al comparar la infraestructura cubana con la del coliseo romano, señala que el de la isla tiene sus paredes de madera podrida e indecente.[206] Igualmente arremete contra las pantomimas, si bien lo esencial de su discurso lo representa la crítica al teatro, especialmente a sus producciones, la cual es sumamente agria.

Como fue común a otros países americanos, para Ferrer el teatro debe educar y erigirse seriamente como instancia contraria al vicio y al mal gusto:

> El objeto de la representación debe ser divertir el espíritu, declamando contra el vicio; y no mover una risa indiscreta en el pueblo, haciéndole adquirir un mal gusto en sus diversiones. El teatro es el termómetro, por donde quieren algunos que se mida la cultura de los pueblos y si fuera a medir la cultura del de la Habana examinando el que tiene, no ganaría mucho sin duda alguna [. . .]. Es lástima ciertamente que un coliseo como este

206 Ibid., p. 68.

> que tiene unas decoraciones tan bien pintadas, se halle en tan mala disposición y carezca de una compañía de cómicos que representen buenos dramas. Es verdad que no hay actores [. . .].[207]

En esta misma dirección, en la «Mesa censoria» del 9 de diciembre de 1800, «Sigue el juicio del Teatro y de las comedias», critica tanto las obras de teatro como los malos actores, e indica que la finalidad de su crítica radica en instruir a estos últimos. El objetivo de los textos de Ferrer es siempre el buen gusto y que las obras literarias o de teatro sean de utilidad e instruyan al pueblo.[208]

De igual manera, en la «Mesa censoria» del 6 de enero de 1801 —el primer texto de este año—, Ferrer se dedica a analizar las comedias (en cuanto diversiones) de noviembre. En general, además de criticar las malas actuaciones, apunta a que mientras las comedias cubanas son todas malas, las representaciones extranjeras (francesas) son buenas. Así, resultan decidoras sus fuertes palabras respecto a una comedia en especial: «[*La Mujer Honrada*] es la peor que quizás se habrá visto en tablas y yo me deshonraría si fuese a hacer una crítica de semejante insulsez y oprobio de nuestra escena».[209] Ferrer elabora una acre crítica hacia el teatro de su país, y únicamente considera extraordinaria una ópera francesa (casi adoptando un punto de vista francófilo). Mediante estas consideraciones, el «regañón» realiza un balance de la difusión cultural en la isla así como de la influencia del teatro en el pueblo, motivos en los cuales fundamenta su crítica al mal gusto. En este sentido se observa en sus opiniones un deseo de perfección de las obras de teatro que se corresponde con el motivo ilustrado de la perfectibilidad social; de hecho, él mismo señala que con sus expresiones busca que estas se enmienden y alcancen un adecuado nivel de idoneidad.[210]

Ferrer reconoce y destaca el poderoso influjo que el teatro puede ejercer sobre sus espectadores, razón por la cual condena con firmeza el mal gusto: «Así pues, es muy útil y aún preciso el ridiculizar con sátiras unas composiciones tan detestables que no merecen otra crítica y que corrompen el buen gusto en este género de literatura que tiene tanta influencia sobre los pueblos».[211] Como se ha venido planteando, para los ilustrados americanos el teatro era un vehículo pedagógico y podía contribuir a llevar a cabo las reformas sociales que estos deseaban en sus contextos respectivos. Así, constituye una actividad

207 Ibid., p. 69.
208 Ibid., pp. 92–96. – Como se vio en el capítulo anterior, *El Pensador Mexicano* también contenía crítica teatral.
209 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 115.
210 Ibid., p. 113.
211 Ibid., p. 115.

cultural esencial de los criollos en cuanto sirve al propósito de educar pueblos ignorantes y promover en ellos no solo la virtud, sino también la instrucción que conllevará finalmente la formación de naciones.

La «Mesa censoria» del 27 de enero de 1801 corresponde a un texto sobre las diversiones de diciembre: condena el mal servicio en el teatro, hace referencia a la presencia de una compañía francesa en La Habana y critica la comedia *La Jacoba*. Tras indicar y comentar el argumento de esta última, la evalúa fuertemente señalando que es una «desatinada Comedia»,[212] y luego que más bien «no es Comedia porque de ello nada tiene, es tan solo un conjunto de desatinos mal concebidos y peor ordenados»,[213] para concluir descalificándola como «monstruo dramático».[214] En general, queda claro que Ventura Ferrer, por un lado, dirige su crítica a la mala calidad de la infraestructura, obras y actores, y, por otro, se yergue como defensor del buen gusto en materias de teatro y literarias.

Por otra parte, Ventura Ferrer en un texto del 2 de diciembre de 1800, «[Sobre los bautizos]», reflexiona en torno a la mala educación que los niños cubanos reciben de sus padres. Señala que hay ciertas costumbres arraigadas en La Habana que ni aún los más insensibles pueden dispensar o ver con indiferencia, una de las cuales es la conducta alborotada de los muchachos durante los bautismos que causa grandes bochornos a los padrinos.[215] Así, el narrador describe una situación, que denomina «escena»,[216] en que niños insistentemente piden dinero a un padrino de bautizo. Indica haberla presenciado por mera casualidad cuando se dirigía a un entierro en una iglesia mientras bautizaban a un niño, y que sintió dolor e indignación al ver lo que acontecía:[217]

> Luego que se acabaron las ceremonias de este Sacramento rodearon al padrino como una docena de muchachos y aun de hombres de todas colores, pidiéndole el medio con el pretexto, uno de haberle tenido el sombrero, otro el bastón, otro la vela, otro el salero, otro el paño &. Viéndose aquel buen hombre acometido de una turba de perillanes tan diforme demostró un movimiento de cólera que tuvo que reprimir por respeto sin duda al Santuario y al fin cedió a las importunidades de tanto perdulario, abriendo el bolsillo y contentándolos a todos.
>
> No paró aquí la insolencia porque así que salió a la calle y se entró en su volante la cercaron hasta veinticinco o treinta de estos muchachos que llaman *mataperros*, como negri-

212 Ibid., p. 127.
213 Ibid., p. 128.
214 Ibid.
215 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 87.
216 Ibid., p. 88.
217 Ibid., p. 87.

> tos, mulaticos y aun blanquitos los cuales no cesaron de importunarle con las mayores voces a que les tirase un puñado de monedas como se acostumbra, según parece, en estas ocasiones.[218]

Enseguida el «regañón» señala que los muchachos persiguen al pobre padrino, insisten en sacarle dinero, cantan canciones, el calesero por huir de ellos va más rápido y vuelca la calesa.[219] Sin lugar a duda, se trata de una típica descripción pintoresca en el espíritu de *Los cubanos pintados por sí mismos*, colección en la que Ventura Ferrer —por lo menos con este nombre— no colaboró.

El narrador explica que esta costumbre —para él contraria a toda conducta civilizada— se debe a la mala educación que aquellos niños reciben de sus padres:

> [. . .] me parece que no se puede dar una cosa más soez y bárbara que semejante costumbre; y que esta dimana de la educación, siendo los padres de familia los únicos que la pueden desterrar sin intervenir otra autoridad pública. Porque si aquellos sembrasen en el corazón de sus hijos y de sus criados las verdaderas máximas de la sociedad y los corrigiesen y aun castigasen si fuese necesario cuando se separasen de ellas, no sucederían estos y otros abusos que se notan en los muchachos.[220]

Las descripciones anteriores le sirven como motivo para reflexionar acerca del rol que el padre de familia debe desempeñar sobre sus hijos y esclavos[221] (!) y acerca de los peligros a los que estos se exponen en los espacios públicos si no existe una educación adecuada. Así, indica que el padre de familia, por un lado, debe tenerlos siempre a la vista en la época en que se les forma la razón e interiorizan las primeras impresiones que *a posteriori* les causarán felicidad o tristezas, y, por otro lado, que si les deja andar libres por las calles olvidarán pronto la educación que se les ha dado y adoptarán vicios de las malas compañías.[222]

Luego de la descripción costumbrista el narrador indica que los vicios adquiridos durante esta edad representan el punto de partida de delitos que se pueden cometer posteriormente, y concluye señalando la centralidad de la educación para la formación de los países: «[. . .] la felicidad o la desgracia de un Pueblo, de una Ciudad, de un Reino y aun del mundo todo no consiste más que en la educación que se le da particularmente a sus individuos».[223]

---

218 Ibid., pp. 87–88.
219 Ibid., p. 88.
220 Ibid., pp. 88–89.
221 El tema de los esclavos y la problemática racial de la Cuba decimonónica aparece muy levemente y es casi inexistente en las páginas de Ventura Ferrer.
222 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 89.
223 Ibid., p. 90.

A partir de la descripción de una costumbre cubana de niños que piden dinero al padrino en un bautizo,[224] el «regañón» elabora un discurso sobre la responsabilidad de los padres de familia en la educación dada a sus hijos así como sobre el rol de aquellos en la sociedad y en la consecuente construcción de naciones felices. Sus visiones de estas «escenas» reflejan una costumbre bárbara e incivilizada y manifiestan que la mala educación proviene de padres que al no cumplir con su rol de tales tampoco contribuyen a la sociedad. Así, de su pensamiento se desprende que es preciso educar en la infancia para que los niños a futuro sean hombres de bien, que de la mala crianza de los padres provienen posibles delitos posteriores, que los vicios y malas compañías se oponen a la felicidad de los países caribeños y finalmente que de la educación depende la dicha de los reinos. La descripción del bautizo sirve a Ventura Ferrer para criticar la educación recibida por los niños con la finalidad de pensar sobre cómo encaminarlos para que sean cubanos de bien que contribuyan al bienestar de su país.

Otro texto importante en esta misma dirección que versa sobre la niñez en Cuba, y más precisamente sobre la educación de los niños cubanos, aparecido el 3 de febrero de 1801, se titula «[Sobre educación doméstica]» y tematiza cómo los padres de familia han de educar a sus hijos. El punto de vista de Ventura Ferrer es que aquellos deben predicar con el ejemplo, no ser viciosos y conducir amorosamente a sus vástagos en el camino de la virtud:

> Una de las cosas más esenciales para que se consiga una buena educación doméstica es precisamente hacer ver a los Padres que no sólo deben estar exentos de los vicios comunes que degradan a los hombres; sino que su potestad es de tal condición que no debe servir para afligir y aterrar a los hijos sino para conducirlos por medios suaves y propios para ganar el corazón a la práctica de las virtudes.[225]

El autor no solo desrecomienda a los padres el castigo y la severidad con los hijos, sino que también les indica lo perjudicial que resulta el control despótico

---

224 En este orden de cosas que ocurren en La Habana, y basado en sus propias experiencias en la isla, Ventura Ferrer publica el 10 de febrero de 1801 el número «[El interés en la sociedad]». En este texto critica el rol negativo del dinero en la vida colectiva cubana en cuanto da lugar a situaciones moralmente condenables de codicia, usura, matrimonios contraídos por interés de los padres (que luego son infelices por haberse casado los cónyuges por obligación y no por verdadero amor), respeto al rico y menosprecio al pobre u hombres que se destruyen por conseguir riquezas. A aquellos amantes del dinero que en nada contribuyen a la sociedad, el narrador opone el «hombre de bien», quien se dedica a la ciencia, a servir a su patria y a socorrer a sus compatriotas. Ibid., pp. 134–136.

225 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 129.

de todos los aspectos de su vida, ya que estos únicamente se comportarán bien por temor y al verse solos se entregarán a la disipación.[226] Igualmente recalca las consecuencias nefastas de los tratos humillantes para la consecución de una vida virtuosa:

> Padres conozco yo que como si estuviesen vaciados en el mismo molde que los Calículas <sic> y Nerones tienen una complacencia bárbara cuando ven temblar a sus hijos en presencia suya y que se prestan con una timidez servil a todos sus antojos. ¿Cómo han de tener un ánimo varonil y fuerte los que se crían oprimidos y esclavizados? ¿Cómo han de tener un corazón sensible y humano los que no han conocido ni experimentado otra cosa que la aspereza, los malos tratamientos y el rigor? ¿Cómo han de ser virtuosos aquellos a quienes no se les ha enseñado a practicar la virtud por principios: que no saben en qué consiste y las cualidades preciosas que la hacen amable?[227]

Asimismo agrega que tal rigor en la crianza repercute en la degradación de los profesionales, ya que quienes sufrieron violencia en la niñez cuando adultos la proyectan en sus desempeños laborales. Por consiguiente, la educación errada (o simplemente la mala crianza) de los padres de familia tiene repercusiones en la vida social bajo la forma de profesionales no íntegros e incorrectos. Sin embargo, el narrador precisa que no defiende la indiferencia. El ideal de la relación entre padres e hijos consiste en que aquellos sean los mentores de estos para que acojan la virtud y rechacen el vicio:

> yo quiero que los hijos tengan una libertad justa: que sus Padres les ganen el corazón: que sean sus amigos: y que por este manejo haya entre ellos la confianza y la franqueza que prescriben los mismos vínculos naturales que los ligan: hacerles amar la virtud; detestar el vicio: ser su consejero su director; no tu <sic> tirano [. . .].[228]

Por otro lado, condena a los padres que deciden las profesiones que han de seguir sus hijos sin tener en cuenta las inclinaciones de estos. El problema —señala— es la ilimitada y tiránica autoridad de aquellos, que al final lleva a sus hijos a odiarlos. En la comprensión de Ferrer la solución a estas situaciones dañinas radica en la buena educación, para la cual aboga por un equilibrio y el trato amoroso, lo que significa evitar los extremos del castigo y la condescendencia así como hacer uso de medios suaves en lugar de duros y violentos.[229] En este sentido, sugiere corregir dulcemente y a un tiempo oportuno los vicios de los niños a fin de evitar la siembra de «malas semillas»[230] y castigos

226 Ibid., p. 130.
227 Ibid.
228 Ibid.
229 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 131.
230 Ibid.

innecesarios. Igualmente proporciona consejos a los padres para dirigir a los pequeños por la senda de la virtud:

> Constancia, firmeza y observación deben ser los principales caracteres de los Padres. No dejéis ninguna falta a los niños, ni permitáis que pierdan el respeto que os es debido [. . .].
>
> [. . .] Usad siempre de dulzura y moderación: convencedlos y persuadidlos con razones [. . .]; y en cuanto le digáis hacedles conocer que nada ejecutáis que no sea racional y justo; y que no tenga por objeto su felicidad; que no lo mandáis ni reprendéis por capricho ni por pasión sino porque es bueno y a ellos les conviene hacerlo. Este es quizá uno de los mejores medios de que abracen la virtud y de que huyan del vicio; y si a esto se junta la lectura de los buenos libros no dudo que se conseguirá el fin.[231]

El narrador indica que si se siguen estos preceptos los niños de por sí comprenden. Si en casos extremos es necesario castigarlos, no hay que transformarse en un demonio con ellos, sino dejarles claro que el castigo ha sido por fuerza y que no se volverá a ello.[232]

En general, Ventura Ferrer recomienda no oprimir a los niños, pues como consecuencia se desbandarán entregándose al vicio. También plantea que debido a una mala crianza llegarán a ser profesionales deficientes y perjudiciales a la sociedad. En circunstancias últimas propone el castigo, pero no ser el ogro de ellos, sino un guía amoroso. Las reflexiones de este número que giran en torno a cómo educar a la infancia en el amor por la virtud y al rol que en esta tarea debe cumplir el padre de familia apuntan a cómo transformar a los niños cubanos en personas adultas *mündig* que sean de provecho para la sociedad (ciudadanos).

Asimismo, en el marco de sus reflexiones sobre la educación, Ferrer escribe el 16 de diciembre de 1800 el número «[Sobre representaciones escolares]» que versa sobre la instrucción que reciben los niños cubanos. El texto esencialmente constituye un elogio a actividades de reconocimiento realizadas por escuelas a sus alumnos, y dentro de sus primeras consideraciones estima «el ramo de educación y de instrucción como el más interesante en la sociedad humana».[233] El «regañón» se refiere en específico a dos actos que ha presenciado. En primer lugar, alude al convento Belén, institución donde reconocen a sus alumnos (estimulándolos de esta manera a la instrucción) y los instan a ser útiles a la sociedad y a la humanidad. Lo esencial es fomentar en ellos el amor al trabajo y a la educación, lo cual repercutirá como consecuencia en la civilización y progreso de Cuba. Los niños muestran sus conocimientos y habi-

231 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 131–132.
232 Ibid., p. 132.
233 Ibid., p. 97.

lidades en ortografía, religión y matemáticas, y se premia y reconoce a los más aplicados. El convento posee buenos profesores, cuyos esfuerzos se manifiestan en los excelentes resultados de sus alumnos.[234] En segundo lugar, el «regañón» hace referencia a una casa de beneficencia donde niñas sacadas de la miseria (la que, según el autor, las hubiera llevado al vicio) demuestran sus bordados y manualidades, y se premia a aquellas que han destacado por sus trabajos.[235] El narrador señala que a través de la educación recibida las alumnas obtienen «un establecimiento que las debe hacer felices en el resto de sus vidas»,[236] es decir, la instrucción no solo las aparta del camino de la perdición, sino también les permite contribuir a la sociedad. Finalmente Ferrer elogia por la construcción de este hogar de niñas al gobernador y capitán general de Cuba, Marqués de Someruelos, y añade: «El mérito de este Señor, la dulzura de su gobierno, el acierto de sus disposiciones, sus virtudes características, y la felicidad que le proporciona a esta Ciudad, haciendo florecer en ella la literatura, el comercio, las artes y la industria [. . .]».[237] Así, el autor aprecia las contribuciones a la cultura y sociedad cubanas realizadas por este político en el marco de su espíritu ilustrado —las cuales representan además temas típicos de la prensa de la Ilustración americana— y lo ensalza en el contexto de sus cavilaciones en torno al rol que debe cumplir la educación en una sociedad.

Un texto sumamente relevante que se encuentra en la tercera etapa de *El Regañón de La Havana* (1801–1802), también sobre temática educativa, se titula «Educación de mujeres». Constituye un interesante caso de intertextualidad: Ventura Ferrer se queja de una publicación sobre las mujeres en Cuba aparecida en el *Papel Periódico* —con cuyos editores, como se dijo, mantenía una mala relación— ante la cual reacciona en forma de crítica y réplica mediante una carta extraída del periódico español *Miscelánea instructiva, curiosa y agradable*, publicado en Alcalá en 1796. Se trata de la carta de un suscriptor del diario español en la cual este condena la educación sensual dada a las mujeres en España, y en cuyo lugar propone educarlas en la virtud.

El «regañón» indica que al leer en el *Papel Periódico* un «miserable discurso de la educación de las mujeres»,[238] se recordó de aquel texto español «porque da reglas muy buenas sobre este particular, y no sigue las del vulgo».[239] Por este motivo, pues, recurre a las reflexiones del epistolario español, el cual primera-

234 Ibid., pp. 97–98.
235 Ibid., p. 99.
236 Ibid.
237 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 100–101.
238 Ibid., p. 348.
239 Ibid.

mente de modo general señala la relación entre educación y felicidad: «La educación es mi objeto predilecto: todos los males que asolan la tierra me parece que son efecto del abandono conque se mira este medio radical de hacer a los hombres felices».[240] Enseguida, tras este preámbulo, sitúa sus reflexiones sobre educación femenina:

> La educación de las mujeres ha sido mirada con bastante abandono en casi todas las Naciones. La que hasta ahora se ha dado a las hijas de familia de las clases distinguidas, o a las criadas con algunas conveniencias, que es de las que hablo, ha consistido por lo regular en la música el baile y la aguja. A esto se limita toda la enseñanza dada a unas criaturas destinadas en adelante a gobernar toda una familia.[241]

El texto, además de dar cuenta de la falta de instrucción que padecen las mujeres en la España del siglo XVIII, también pone el acento en que no se las educa en la virtud —música y baile son consideradas artes nefastas— según los roles de género de la época (enseñarlas para ser madres y dueñas de casa), sino más bien para hacerlas estúpidas, preocupadas por bagatelas, del cuerpo y no del espíritu.[242] En lugar de prepararlas como mujeres virtuosas destinadas a ser buenas madres de familia, se las educa en el camino errado de la moda y la seducción:

> No se las ocupa sino de vestidos y de modas, no se las habla sino de diversiones, de espectáculos, de bailes y concurrencias, y de este modo se le dan lecciones de galantería, y se las dispone de antemano al imperio que deben ejercer algún día, sugiriéndolas los medios de irritar las pasiones, contra las cuales se les debía inspirar horror.
>
> [. . .] Una hija de familia que por la mala educación, no ve cosa más importante que el arte de atraer las miradas de los hombres, no tardará en poner en práctica, luego que pueda, los medios de conseguirlo.[243]

El epistolario, que busca reprimir toda sensualidad y gozo femeninos, agrega que si la mujer no encuentra marido que la guíe, ha de caer en la corrupción de costumbres.[244] Por lo tanto, la ve como incapaz de valerse por sí misma, carente de madurez y autonomía, es decir, como *unmündig*, situación que exclusivamente se puede revertir a través de una educación acorde con los parámetros de género de la época. Así, el autor del texto español alude a mujeres infantilizadas (*unmündig*), cuya deficiente condición se fundamenta en una educación

240 Ibid.
241 Ibid.
242 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 349.
243 Ibid.
244 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 350.

defectuosa o errada. Este infantilismo las arroja en último término al vicio —la madurez (*Mündigkeit*) es la virtud—:

> La frivolidad, y una especie de infancia continua, las deja sin defensa, expuestas a la lisonja, a los lazos del vicio, a las vanidades del lujo, y a todas las extravagancias que no es extraño procuren imitar unas criaturas, por una parte casi enteramente ociosas, y por otras vacías de ideas, y de conocimientos algo sólidos.[245]

A tal infantilismo se agrega el lujo y la sensualidad, situación que conlleva que no sean buenas madres de familia ni amamanten a sus hijos como corresponde a su rol de género:[246]

> Así, no es la naturaleza la que da a muchas mujeres, la molicie, la aversión al trabajo, la debilidad de cuerpo, y las enfermedades habituales tan comunes en las que se han criado en la opulencia; estos defectos nacen de la falta de ejercicio, y de una vida demasiado sensual, que desde la niñez impide que sus cuerpos adquieran el vigor necesario, y contribuye a aumentar su debilidad. La vida disipada, y los desórdenes que produce el lujo, hacen que cierta clase de mujeres, ni quieran, ni puedan dar el pecho a sus hijos, y dejen de cumplir con la primera obligación que impone la naturaleza a las madres.[247]

La principal crítica del texto radica en que las mujeres españolas son educadas para la sensualidad y no para el amor a la familia y al trabajo, es decir, la virtud.[248] La misma condena —o en similar dirección— a las mujeres cubanas de la época se encuentra en el texto «La coqueta», contenido en la colección de relatos costumbristas de Cuba que describen tipos del siglo XIX *Los cubanos pintados por sí mismos* y firmado por una tal Felicia. El texto corresponde a una caracterización de este tipo de mujeres seductoras que atraen hombres y no cumplen con su correspondiente rol de género, y opone la coqueta Gertrudis a Clementina, madre de familia que representa el ideal de mujer virtuosa decimo-

245 Ibid., p. 351.
246 Esta crítica también se encuentra en *O Carapuceiro* en relación con las mujeres brasileñas.
247 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 351.
248 Como contraparte masculina de estas mujeres entregadas al lujo y a la seducción se encuentran los —ya mencionados— petimetres, figuras del paisaje dieciochesco criticadas por el autor español que las frecuentan y se congracian servicialmente con ellas: «Los hombres por complacer a mujeres vanas, y sin juicio, no tratan sino de adornos, de vestidos, de trenes, y de vagatelas, y se hacen unos afeminados. La indolencia, el lujo, la frivolidad y la galantería, ocupan el lugar de la fuerza del alma, de la constancia, y de la virtud varonil. Toda población en donde las mujeres sin juicio se abrogan el derecho de dar el tino, pronto se llena de hombres ociosos, lisonjeros, y meramente agradables». Ibid. – Por lo demás, en lo que concierne al Caribe, y teniendo en cuenta que en esta región hace calor y se usa menos ropa, resultaría interesante conocer descripciones en detalle de los atuendos de petimetres caribeños, en general, y cubanos, en particular.

nónica. El relato se posiciona a las claras contra la coqueta, quien padece de viruelas que le roban su belleza (la cual es efímera) y cuyo padre indica sin más que «la carrera de la muger es el matrimonio».[249] Por lo demás, al comienzo y al final del texto la instancia narrativa señala que se trata de un tipo común a diferentes países que en Cuba adquiere rasgos locales.[250]

Ventura Ferrer percibe semejanzas entre las descripciones de las mujeres españolas contenidas en el texto que cita y la situación de las mujeres en Cuba que él mismo ha observado. De igual modo que los resultados de las investigaciones de Pallares-Burke sobre la transferencia de los discursos femeninos de Inglaterra a Brasil en *O Carapuceiro*,[251] Ferrer ve no solo que las cubanas se parecen a las españolas en cuanto a sus formas de vida, sino también similitudes en el concepto de ambos países de la mujer errada y la que ha seguido el camino de la virtud. Posiblemente debido a la situación colonial las diferencias entre ambos contextos no eran tan pronunciadas.

¿Qué sentido tiene reinscribir un texto sobre la nociva sensualidad de las mujeres españolas en La Habana? La circulación de textos españoles en Cuba y la apropiación de estos por parte de la élite criolla implican una recepción crítica y selectiva. Ferrer traslada el texto español (declarando la fuente, sin optar por el plagio) con el propósito de tematizar y hacer visible en la literatura cubana en formación —plataforma del espacio público (*Öffentlichkeit*) que los criollos estaban reconstruyendo y reorganizando— la instrucción errada que reciben las mujeres cubanas y debatir el papel ideal que estas —según los patrones de género de la época— deben desempeñar en la isla. Siguiendo la argumentación de Pallares-Burke,[252] se puede señalar que se trata de la transferencia transatlántica de discursos sobre las mujeres basados en modelos de género que circulaban y estaban en boga en Europa, los que en Cuba se refuncionalizan con la finalidad de criticar y reformar costumbres y, no en último lugar, de reconfigurar las reglas de convivencia.

249 Felicia: La coqueta. En: VV.AA.: *Los cubanos pintados por sí mismos*. Edición facsimilar. Introducción por Alberto Hernández Chiroldes. Miami: Editorial Cubana [1852] 1992, pp. 7–21, aquí p. 10.
250 El relato menciona también que la coqueta no tiene corazón. Ibid., p. 20. – Los *spectators* inglés y brasileño tematizan la vivisección del corazón de una coqueta, es decir, esta figura constituye un tópico de la red espectatorial tanto en Europa como en América Latina.
251 Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec 1996.
252 Ibid.

5.5.2.2 Configuración de un espacio cubano

Si bien los textos que se comentan en el presente apartado también atañen a las costumbres habaneras, estos principalmente posibilitan y proponen una visión acerca de cómo es Cuba físicamente. La representación espacial de La Habana se consigue por medio de una instancia narrativa que ficcionaliza, por un lado, poseer una facultad especial y superior de observación a través de un lente y, por otro, pasear por la ciudad. Así, mediante este *flaneurismo* observa bailes como la contradanza o la guaracha, petimetres (¿negros?), tendencia de sus habitantes al lujo y la ostentación, entre otras particularidades.

Un número de especial interés, aparecido el 23 de diciembre de 1800, es «[Sobre el baile]», en el cual el narrador en una suerte de voyerismo observa bailar a los cubanos y establece así una relación entre la mirada y la danza. El texto presenta la contradanza —baile contextualizado ya anteriormente a través de las investigaciones histórico-musicológicas de Alejo Carpentier— como baile urbano[253] desenfrenado que da lugar a amoríos y maledicencias, fomentando de este modo la inmoralidad. Según la crítica de Ventura Ferrer, pese a existir en La Habana una casa pública y decente de bailes, sus habitantes prefieren buscar la diversión en los suburbios.

El texto comienza con la ficción de los lentes mágicos, los cuales permiten al narrador observar La Habana casi en forma panóptica, sin moverse de su habitación, y fijarse en los divertimentos que acontecen en ella:

> Por un efecto de la casualidad me he encontrado entre mis mamotretos un pequeño anteojo mágico que no sé con qué motivo llegó a mis manos y lo tenía ya casi olvidado. Este pues tiene la gracia de presentarme a la vista todo lo que pasa en esta Ciudad con él, siendo pues la primera un baile de los que se tienen en las casas bajas con ventana abierta que son bastante comunes.[254]

De acuerdo con las descripciones del narrador, en La Habana en general se pasa bastante bien. Recurriendo a la retórica típica del género espectatorial, indica que una noche por pura casualidad nomás pasó por fuera de la casa de baile, pero que por haber habido mucha gente decidió volver a la suya desde donde con ayuda de los susodichos lentes mágicos pudo observar lo que en aquel lugar ocurría, de lo cual resalta aspectos morales ligados al baile que le incomodaron. Señala haber visto mediante el anteojo en una sala no pequeña no solo un grupo mezclado indistintamente de hombres y mujeres que dejaban poco espacio a los bailarines, sino también ciertas «licencias amorosas» de algunos jóvenes, que

---

253 Cabe señalar que Portuondo también alude a bailes urbanos, específicamente a las «guarachas mulatas de la ciudad». José Antonio Portuondo: *Capítulos de literatura cubana*, p. 114.
254 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 102.

por algunas mujeres eran bien tomadas o disimuladas, mientras que otras las reprendían y aún castigaban.[255]

En general, se trata de situaciones de convivencia con mucha alegría y desorden al interior de una sala de baile, las que sirven además de contexto para coloquios amorosos y disgustan al narrador:

> Al mismo tiempo que pasaba esto entre los bailadores había mil conversaciones secretas entre los que no bailaban. En un rincón estaba Aguedita conversando con un mocito por hacer rabiar a su amante con quien estaba reñida y la estaba mirando. Más allá estaba Manuelita conversando con su churrungo y para que no la oyesen se ponía un abanico por delante de la boca. Mariquilla que estaba enfadada con su gachón le pedía celos porque había hablado con otra. Isidro <sic> tenía una cara de vinagre porque su Dñ <sic> Líquido no había venido al baile a buscarla. Otras en fin oían requiebros almibarados y palabritas un poco coloradas, nacidas sin duda de la ocasión y que quizás serían principio de otras cosas mayores.[256]

En cuanto a la contradanza, Ferrer la degrada y condena como baile salvaje e inmoral a diferencia de la moderación y urbanidad del minué:

> Concluido pues el baile serio [minuetes] se principió la contradanza, habiendo dejado a un lado todos los bailarines el juicio y la cordura. [. . .] Tocó la música, bailóse la contradanza todo lo peor que fue posible y después de veinte minutos de retozo no muy decente porque aquello no fue otra cosa, se retiraron todos los danzantes llenos de sudor y sofocadísimos a tomar un poco de aliento para volver de allí a un rato a la misma fajina otra vez. Repitiéronse los minuetes(<sic> siguiéronse después otras contradanzas del mismo modo que la primera, en algún intermedio se bailaba o un zapateo o un congó, o unas boleras y esta fue toda la diversión.[257]

Asimismo menciona que afuera de la ventana de la casa de baile se arrimó mucha gente a mirar, que entre las mujeres se dedicaron al rumor y a las malas lenguas, a habladurías sobre los bailarines y la dueña de casa, mientras otros se consagraban a los «atrevimientos amorosos».[258] El baile acabó porque dos personas estuvieron a punto de llegar a las manos y fue preciso llamar a la policía, es decir, el alboroto extremo (intento de pelea) terminó con la diversión. En síntesis, la visión de Ferrer sobre la contradanza es que esta representa la irracionalidad por antonomasia y solo acarrea desorden, o sea, se opone a las virtudes y pasatiempos ilustrados. Tras esta presentación grotesca de la festividad —en general— y de la

255 Ibid., pp. 102–103.
256 Ibid., p. 103.
257 Ibid., p. 104.
258 Ibid.

contradanza —en particular—,[259] de las cuales gustan sus compatriotas, el narrador desde la seguridad de su habitación y gracias a la visión que le proporcionan sus anteojos reflexiona sobre el carácter de los habaneros:

> ¡Es posible (decía) que habiendo aquí una casa pública de bailes donde concurren todos los Jefes principales de esta Plaza y donde reina la moderación, la compostura, la urbanidad, la modestia y el trato de las gentes esté casi siempre tan desierta que es una lástima, y que estos bailes de medio carácter o por mejor decir de los barrios bajos sean tan concurridos que es una furia la gente que acude a ellos contentándose hasta con verlos no más! ¡Es posible que ha de poder más en nosotros la informalidad, la broma, y la descompostura, que el recreo sencillo de la danza, el trato fino de las gentes y el buen uso en nuestros modales![260]

De este modo, para el *Regañón* el baile está asociado a la identidad cultural de los cubanos, quienes prefieren la descompostura y la alegría efusiva a la formalidad y al recato, es decir, características que se oponen al concepto ilustrado de orden y progreso. Por consiguiente, según la visión del autor en el carácter cubano predomina el desorden, la falta de civilidad y seriedad, la destemplanza así como la indecencia, defectos que obstaculizan el desarrollo de Cuba y le impiden salir del retraso. Ferrer al inclinarse por virtudes como la moderación, los buenos modales, la prudencia y la razón en orden a conseguir un país civilizado critica la identidad de sus paisanos y apunta con el dedo el camino equivocado que ellos llevan con el fin de que corrijan el rumbo.

Así, los lentes mágicos constituyen un instrumento de ficción propicio para construir «regaños» sobre los vicios que asolan la ciudad de La Habana: «Con este anteojito pues, pienso hacer otras muchas observaciones que se comunicarán al público, ya que la fortuna me lo ha puesto en la mano para que pueda regañar contra muchos abusos que se notan en La Habana».[261] El propósito último de la prosa de Ferrer es erradicar los defectos sociales con la finalidad de conducir a Cuba hacia la prosperidad y el desarrollo.

El número «[Sobre las Pascuas]», del 20 de enero de 1801, se basa otra vez en la ficción del lente mágico que permite al narrador una mirada a distancia

---

259 En la «Mesa censoria» sobre las diversiones de septiembre (4 de noviembre de 1800) Ferrer alude de forma crítica a la realización de grandes fiestas con mucho baile: «En el Pueblo de Regla ha habido sus fiestas por espacio de ocho días como todos los años. Estas se han reducido a un concurso grande de gentes, muchos bailes, broma, mesas de dulces y otros agregadillos nada convenientes ni a la salud, ni a la bolsa, ni a las costumbres». [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 69. En general, la fiesta y el baile alejados de la urbanidad son rechazados por Ferrer como meros despropósitos que se oponen al progreso de Cuba.

260 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 105.

261 Ibid.

sobre lo que acontece en la ciudad. Mediante dicho instrumento observa en esta ocasión las celebraciones de Pascua en La Habana y ve, específicamente, un ambiente de fiesta con bailes, contradanzas, petimetres y canciones (en esta ficción con los anteojos también puede oír): «No volvía a paraje alguno el anteojo que no viese bailes, bromas, bullangas y fiestas».[262] El narrador considera el jolgorio y la alegría un abuso, y desde luego le molestan. En general, observa una degradación de las costumbres, de la educación y de la moral. Desde su punto de vista, es preciso desterrar el vicio de la esfera de la *Öffentlichkeit* con el fin de orientar la vida en Cuba hacia el progreso, y así reformar las normas de convivencia en su país. En este sentido, cabe destacar el carácter urbano de *El Regañón de La Havana*, ya que sus reflexiones atañen a lo que acontece en el espacio público de la ciudad.

En el texto reaparecen dos personajes jóvenes que asistían a fiestas y bailes, y que —como se mencionó— mantendrían informado al narrador sobre la situación de las modas en La Habana (los nombraba «mocitos»). Ahora se refiere a ellos como «jóvenes modistas»,[263] sobre los cuales agrega: «No hay función en que ellos no se hallen y son tan adelantados que cuando se trata en algún baile, de contradanza ya ellos han recorrido toda la sala, buscando pareja de tal suerte que la suelen tener pedida hasta para bailar la contradanza veinte y cinco si pudiera llegar este caso [. . .]».[264] Se trata, por lo tanto, de petimetres cubanos.

La celebración de la Pascua en La Habana corresponde a una festividad en la que reina tanto la ostentación de petimetres y sus correspondientes femeninos como la algazara debido a la música y la alegría de sus participantes. En general domina un clima de desorden:

> He visto en algunas volantes muchos señoritos que se tenían ellos mismos por lindos que iban más soplados con sus vestidos nuevos que una vejiga: y algunas señoritas más tiesas y finchadas que parece que habían comido Portugueses o asadores. He oído tanta copia de matracas, fotutos y otros de estos instrumentos rústicos que nadie podía sufrirlos, bien que ahora es nada en comparación a los años antiguos que en los días antes de Pascua, todo el género humano de esta Ciudad tenía forzosamente que dejar el sueño desde mucho antes del día porque la bulla de las matracas y de la gente que andaba alborotando la calle se lo impedía poderlo conciliar, llegando este abuso a tal grado que en el mismo templo se ejecutaba este desorden con el mayor escándalo antes de acabarse la misa que llamaban de aguinaldo.[265]

262 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 117.
263 Ibid., p. 118.
264 Ibid.
265 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 118–119.

Igualmente al narrador le molestan las canciones que son cantadas en casas y en la calle por individuos de diferentes clases sociales en el marco de la alegría de los festejos de Pascua debido a la vulgaridad de sus contenidos. Es, de hecho, lo que más le ha incomodado de cuanto ha podido observar con el lente porque mancillan la inocencia y la moral así como violan las leyes religiosas y civiles.[266]

En su opinión se trata de canciones obscenas, indecentes y carentes de inteligencia y diversión que solo incitan al desenfreno. Todas estas descripciones de las costumbres sirven al narrador para crear una imagen de la degradación moral y las consecuencias que esta puede acarrear a la sociedad cubana. Así, señala estremecerse ante el estado en que ha caído la educación y que los abusos comunes desmentirán ante los niños la sana moral y la religión, por lo cual se pregunta qué sentido tiene el esmero paterno cuando los vicios corroen las costumbres y convierten la moral en un sistema abstracto en lugar de que sean prácticas destinadas al beneficio individual y colectivo.[267]

Para el narrador estas costumbres descarriadas se oponen a la virtud y la razón, y consecuentemente al desarrollo de la isla. Por ello propone la creación de una institución que censure las malas costumbres públicas de La Habana para evitar el vicio con el fin de que la sociedad pueda funcionar en orden.[268] Ventura Ferrer al querer reformar aspectos de la *Öffentlichkeit* cubana del siglo XIX plantea una transformación esencial de las relaciones de convivencia.

La celebración de la Pascua en La Habana es motivo para la prédica moral del «regañón», quien asume el punto de vista del hombre de bien. En el texto es importante el rol de la vista, ya que contiene descripciones en detalle de una costumbre gracias a la ficción del lente mágico, el cual permite al narrador una visibilización de los vicios con el propósito de condenarlos.

Otro de los números en cuyo inicio Ventura Ferrer recurre al motivo de dicho anteojo —y, por lo demás, de cierta complejidad en su arquitectura diegética en comparación con otros textos del autor— se titula «[Sobre visitas]», el cual apareció el 17 de febrero de 1801. A través del lente maravilloso el narrador observa el acontecer de las calles de La Habana, destacando así desde el comienzo del texto la centralidad de la vista en sus descripciones de la convivencia urbana y de la espacialidad del Caribe:

266 Ibid., p. 119.
267 Ibid., pp. 119–120.
268 Ibid., p. 120.

No he cesado en estos días pasados de estar observando con mi anteojito mágico diversas cosas que me han llamado la atención. En unas calles veía multitud de muchachos y aun hombres jugando los papalotes con cuyo motivo no faltaban muy buenas pedradas de cuando en cuando: en otras muchas, negras con fuentes de dulce y otras chucherías cada una con su décima que iban para *Comadrazgos*. Estos son unos petardos honrados con los cuales por medio de una friolera que remiten, obligan a cualquiera a corresponder profusamente, sopena de ser tenidos por ridículos y miserables.[269]

El «regañón» observa situaciones de vida alegres, con juegos, fiestas y diversiones en el espacio público de Cuba, donde sus habitantes lo pasan bien. Normalmente, tras describir formas de convivencia con tales características, prosiguen sus quejas.

También dirigí el anteojo hacia a <sic> la Villa de Guanabacoa, donde con motivo de las fiestas de Candelaria han concurrido innumerables personas. En el dicho Pueblo vi mucha gente que había ido muy afanada a divertirse y que no hacía más que dar vueltas en una calle por entre infinitas masas de dulce, regalando la vista y no otra cosa con mirar a las demás que habían ido con el mismo fin y que no lograban otra diversión.[270]

El narrador agrega que tras estas celebraciones los paseantes se dirigían a bailes, a una fonda o a la ópera para luego calificar las diversiones de los cubanos de meras «cosas vituperables».[271]

A continuación introduce el tópico cultural cubano del tabaco a través de la figura de un consumidor de rapé. Señala que junto a un amigo van de visita a una casa en busca de unas señoras que no encuentran en la cual aparece este personaje que continuamente ofrece a los presentes rapé, cuyo consumo juzga de vicio. Afirma que le incomoda el hecho de que prácticamente le estén obligando a la inhalación de esta forma de tabaco, costumbre que en la época —comenta— infundía autoridad y cultura.[272]

Enseguida se dirigen a otra casa donde están las damas que anteriormente buscaban. El narrador platica con una joven bonita de más de 15 años —pareciera que la corteja— que lo reconoce como el «regañón». Ella le cuenta que es nueva en La Habana, que viene de un pequeño pueblo y que sus padres migraron a la ciudad «con el objeto de colocarla decentemente».[273] Igualmente le explica que a su casa van algunos hombres a dar clases a sus hermanos, los cuales la lisonjean:

269 Ibid., p. 137.
270 Ibid., pp. 137–138.
271 Ibid., p. 138.
272 Ibid., pp. 138–139.
273 Ibid., p. 139.

> Pues ha de saber V. que como si fuera un disparate cuando <sic> sale de mi boca, lo mismo es articular una palabra que celebrarla con unos elogios y unas admiraciones que yo conozco que son una verdadera burla: porque reflexionando en lo que acabo de decir veo que cualquiera diría otro tanto. Cuanto hago todo es divino y admirable: si se me cae el abanico cuantos hay en la sala se levantan apresurados a cogerlo como si yo fuese tullida o manca: si voy a subir o bajar alguna escalera, todos a competencia me ofrecen su mano y como yo no suelo admitirla por que soy ágil y no necesito arrimarme a nadie, se fingen tan tristes y me dan unas quejas tan sentidas como si les hubiera hecho un gran desprecio. Cuando pregunto alguna cosa que me causa novedad en vez de contestarme, uno me dice que tengo *unos ojos muy asesinos*, otros que *no hay una muchacha en La Habana más bonita que yo* y a este tenor una multitud de simplezas que dan vergüenza.[274]

La muchacha piensa con ingenuidad que los hombres se mofan de ella, se siente disgustada y señala al «regañón» que tenía intención de comunicarle sus quejas a través de cartas, pero como ya le ha confiado sus pesares y padecimientos le pide escribir acerca de ellos en su diario. Naturalmente confunde las burlas con adulaciones y cortejos. El narrador, por su parte, y en conformidad con su crítica moral, estima justificado el enfado de la joven: «[. . .] todas las lisonjas de que se queja, si no son burlas son otra cosa mucho peor que burlas; y no hará mal en considerarlos como otros tantos asaltos que se dan a su modestia e inocencia».[275]

Tal como en el número dedicado a la celebración de la Pascua en La Habana, los petimetres también son tema en otros textos de la serie de *Regañones*, lo cual es en cuanto Ventura Ferrer da a conocer la variante cubana de esta figura, la que —como se ha visto en capítulos anteriores— también aparece en la prensa de otros contextos latinoamericanos. Así, *El Substituto del Regañón de La Havana* del día 26 de mayo de 1801 publica el siguiente poema sobre los petimetres de Cuba:

> CONVERSACIÓN DE UN PETIMETRE CONSIGO MISMO
> *SONETO*
> ¡Dichoso yo que soy tan agraciado,
> Tan galán, tan preciado y tan lucido,
> Que causo celos al rapaz Cupido,
> Y llevo al bello sexo amartelado!
> ¡Qué bien piso! con cuanto desenfado
> Me presento en el circo más lucido!
> Yo soy el hombre más favorecido,
> Yo solo con razón soy envidiado.
> Esto decía un presumido necio,

274 Ibid., p. 140.
275 Ibid., p. 141.

Que arrobado al espejo, contemplaba
Su brío, su donaire, y gallarrdía <sic>.
Y con razón hacia <sic> tanto aprecio,
Y de si mismo tan pegado estaba
Pues Filis, aun más tonta, lo aplaudía.[276]

Siguiendo el modelo de Narciso que mirándose a la fuente de agua se enamora de su propia imagen, el petimetre se encandila con la suya al mirarse frente al espejo (ficción que sirve de metáfora, quizás, del procedimiento empleado por Ventura Ferrer de poner estos textos sobre costumbres cubanas frente a los ojos de sus compatriotas, a los cuales hace ver, no obstante, no lo perfectos que son, sino sus errores). Así, el petimetre es representado como este personaje de la mitología griega: egocéntrico, megalómano y prendado irracionalmente de sí mismo.

En el número del 21 de julio de 1801, titulado «[Sobre escritores y petimetres]» (también contenido en *El Substituto del Regañón de La Havana*), el narrador inicia su discurso refiriéndose a escritores malparidos y abortados[277] por los siglos XVIII y XIX y critica las diferentes materias sobre las que han escrito dejando claro que no tienen absoluta idea de ellas. No obstante, indica que a pesar de que estas son muchas nadie hasta el momento se ha dedicado a escribir sobre cómo ser petimetre física y moralmente, vacío que él llenará con su escritura, ya que es «la cosa más interesante en nuestros días»,[278] razón por la cual sus instrucciones serán bien recibidas «para introducirse en esta nueva ciencia, o para perfeccionarse en ella los que ya tengan sus rudimentos por rutina».[279]

Enseguida entonces, también con fecha 21 de julio de 1801, se encuentra su texto burlón, irónico y satírico titulado «Escuela de petimetres masculinos», que empieza así:

> El que quiera entrar en esta ilustre clase, deberá inquirir primeramente cuál es el sastre que hace más ajustada la ropa, y lleva más caro por su hechura; pues aunque en otros tiempos se buscaba un Maestro de danza para aprender a hacer peninos, plantarse con gracia, sacar bien el pie, y la mano, y mantener el cuerpo en una figura airosa; en el día no se necesita más que del sastre, porque siendo bueno, mete en una prensa el cuerpo de un Petimetre, de forma que aunque sea el más payo, queda rigorosamente derecho, y tan estirado por todas sus proporciones que no hay más que pedir.[280]

276 Ibid., pp. 220–221.
277 Ibid., p. 256.
278 Ibid., p. 257.
279 Ibid.
280 Ibid.

Sin embargo, además del sastre, el petimetre debe buscar peluquero y zapatero. Según el narrador, otra característica de estos personajes es que se parecen a las mujeres (lo cual era tópico habitual de la época, e incluso se los representaba como hombres afeminados o con rasgos andróginos) y a los monos (porque son imitadores).[281] Por esta razón, indica que el petimetre antes de presentarse a las ninfas hará discernir bien su sexo, y así no pasará por macaco, pues afrenta al hombre el que lo confundan con otros animales, lo que a veces ocurre por la falta de razón de algunas personas.[282]

Asimismo el «regañón» indica que durante sus visitas a las mujeres se comporta de manera tal que queriendo pasar por erudito habla meras fruslerías y banalidades:

> Empezará su discurso con la más profunda erudición; esto es: tratará de cortejos, de comedias, de novelas, de perritos de falda, de jaquecas, cintas, abanicos, hebillitas de resorte, lacitos para los zapatos, y otras mil preciosidades semejantes. Luego seguirá haciendo conmemoración de todas las visitas que tiene que hacer; ponderará su fatiga por el mucho sol, el calor intolerable, el mucho polvo o lodo de las calles (cosa en que no hay medio en esta ciudad), y concluirá con dar tres o cuatro bostezos.[283]

Más tarde el petimetre pensará que todas las damas han quedado obnubiladas con sus talentos y locas de amor por él, y hará gala de su encanto e irresistibilidad frente a ellas:

> Saldrá de aquella casa apestando consideraciones; dirá que se han quedado pasmadas de sus gracias, que le han celebrado sus prontitudes y dichitos obseni-graciosos, y si encuentra en la calle a otro de los de su séquito, le contará todas las circunstancias de su visita sin palabra de verdad: deberá figurarse de que tal niña le dirigía una mirada interesante, y a la segunda visita se considerará amado hasta el extremo de la locura, comunicándole a todo yente y viniente su afortunada y bien merecida aceptación a tan lisonjero empleo.[284]

Igualmente el narrador achaca a los petimetres un afrancesamiento fatuo, por ello señala que el personaje en cuestión se despedirá ridículamente a la moda francesa, es decir, con sumo cuidado para no ser objeto de mofa de las damas, hará cabriolas, se arreglará el pantalón y el pañuelo que lleva al cuello, tarareará,

281 Lopes Gama —como se vio en el capítulo 3— expresa esta crítica a través del término *macaqueação*.
282 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 258.
283 Ibid.
284 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 259.

castañeteará con sus dedos, ya que si lo consigue como corresponde se ganará el título de galán, de *sans façon* y de imitador cabal del bello espíritu.[285]

Así, en la representación que Ventura Ferrer ofrece de estos personajes transatlánticos, además de la ostentación, deseo de aparentar, banalidad, superficialidad, gusto por los convites, fiestas y juego, también destaca su tendencia a congraciarse con el bello sexo.

Como se puede apreciar, la narración de Ventura Ferrer cambia su tono típico de regaño por uno de burla mediante el cual escarnece a estos personajes característicos de la Ilustración europea y americana. La caricaturización del petimetre cubano es casi idéntica a la del *gamenho* brasileño; de hecho, la ridiculización que Lopes Gama efectúa del *gamenho*[286] sigue de cerca el mismo esquema de representación de Ventura Ferrer (*O Carapuceiro* es posterior a *El Regañón*). Así, tanto el texto cubano como el brasileño son mordaces y despiadados con estas figuras de la Ilustración, a las cuales buscan destruir. Como petimetres y *gamenhos* son hombres modernos, conocedores de las últimas modas (de Paris) y en el fondo practicantes de una nueva forma de convivencia, existe molestia hacia ellos y sacan ronchas en ciertos sectores de la época, los cuales representan una posición conservadora mediante textos críticos en que los condenan como hombres errados y alejados de la virtud.

Los petimetres cubanos, además de visitar damas, peluqueros y modistas, concurren asiduamente a los cafés: «Frecuentará sus visitas a los cafés, que como son el centro de reunión de los ociosos, la escuela de los ignorantes, y la secretaría universal de estado será admitido con la mayor complacencia».[287] Con apoyo en las reflexiones de Esther Martínez Luna,[288] se puede señalar que los cafés representan nuevos ámbitos de sociabilidad americana en cuanto lugares públicos de reunión donde se transmite el saber de manera principalmente oral y menos jerárquica (los petimetres gustan comunicar sus conocimientos sobre modas, lecturas, etc. en los cafés). Así, tanto la sociabilización como circulación del saber entre otro tipo de personajes de la escena cultural menos elitistas (no ociosos ni ignorantes) es reflejo de una renovación de la esfera pública (*Öffentlichkeit*). Por lo

285 Ibid.
286 Este personaje también se consideraba irresistible del bello sexo y sin más afirmaba con presunción: «Que menina haverá que me resista?». [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro*, p. 56.
287 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 259.
288 Esther Martínez Luna: ¿Sabios de farsa/falsos eruditos? El currutaco por una nueva identidad letrada. En: Esther Martínez Luna (ed.): *Dimensiones de la cultura literaria en México (1800–1850). Modelos de sociabilidad, materialidades, géneros y tradiciones intelectuales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018c, pp. 191–211.

demás, cabe preguntarse lo mismo que esta investigadora respecto a los currutacos mexicanos: ¿quiénes habrán sido en realidad los petimetres cubanos que tanto incomodaban a los criollos letrados, en este caso del ámbito caribeño?

Con relación al tema del lujo, apariencias y ostentación durante el siglo XIX en Cuba resultan particularmente interesantes las consideraciones de Franco Quinziano, las cuales brindan un contexto explicativo para entender la animadversión hacia los petimetres de La Habana. Este autor indica que el *Papel Periódico* publicó un conjunto de cartas, de clara adscripción al costumbrismo y firmadas por «El Amante del Periódico» (pseudónimo atribuido a José Agustín Caballero),[289] cuyos modelos estaban muy posiblemente en los «pensamientos» de José Clavijo y Fajardo divulgados en *El Pensador* madrileño entre 1762 y 1763.[290]

Quinziano indica que dos núcleos temáticos importantes del *Papel Periódico* los constituyen el lujo y la relajación de costumbres como derivados del exceso de riqueza, contexto en el cual términos como moda, vestimenta, adornos, equipajes, alhajas, vajillas, pelucas demuestran el gran deseo de ostentación de los habaneros.[291] Así, la «Carta sobre la confusión en los trages» versa sobre el hecho de que las vestimentas ya no sirven para distinguir clases sociales (noble, plebeyo, rico, pobre) ni grupos étnicos (blancos, negros), es decir, para mantener las jerarquías, situación considerada problemática por Caballero.[292] Al respecto, Quinziano señala que la ostentación es instrumentalizada por los subalternos con el fin de corroer las estructuras sociales de las cuales ellos se ven perjudicados:

> Si el ocio y la vagancia —dos de los males mayormente extendidos en la Colonia— alimentan el desorden y la confusión, el desenfrenado apetito de ostentación que parece haberse apoderado de los habaneros no sólo denuncia la corrupción de determinadas costumbres, sino que pueden revelarse potenciales instrumentos de desestabilización del modelo sobre el que apoya <sic> la sociedad colonial. Dichas pautas de comportamiento, que, como observa Zequeira, han erigido como «verdadera filosofía y (. . .) verdadero mérito [a] (. . .) las apariencias» (*PP*: 15–7–1792), delatan dispositivos a través de los cuales determinados grupos pretenden legitimarse socialmente, escondiendo o relativizando con ello la propia subalternidad. Revelan mecanismos culturales —como señalará el mismo poeta soldado habanero años más tarde— «por donde el vulgo se dirige para dispensar ciertos grados de consideración» (*PP*: 5–7–1801).[293]

289 Franco Quinziano: Fin de siglo en La Habana, p. 426.
290 Ibid., p. 427.
291 Ibid., p. 428.
292 Ibid.
293 Franco Quinziano: Fin de siglo en La Habana, p. 429.

En este contexto, y como era de esperar, los petimetres se transforman en blanco de críticas y burlas de los hombres ilustrados, quienes los androginizan y caricaturizan:

> El costoso tren de vida que llevan algunos sectores subalternos con el fin de emular a los grupos dominantes suscita en más de una ocasión la risa jocosa de los dos iluministas criollos. Ejemplo significativo de ello son las continuas alusiones a los petimetres que sin duda remiten a uno de los tipos dieciochescos más populares y más directamente ligados a la cuestión del lujo y al deseo de aparentar. El padre Caballero los retrata irónicamente en su *Carta crítica del hombre mujer* (*PP*: 10–4–1791). Toda la descripción del personaje constituye una confirmación más de este afán por las *apariencias*. La caracterización trazada por el presbítero habanero está preanunciando en cierto modo el conocido *Retrato de Siparizo* (*PP*: 15–7–1792) que, en forma de quintillas, Manuel de Zequeira publicará un año más tarde, a mediados de 1792. En clave humorística el poeta soldado cubano delinea en dicho *Retrato* la semblanza del típico petimetre habanero, que reside en «la tendencia a la ostentación (. . .) los hipérboles (. . .) en el vestir y [en] la excesiva dulzura o melosidad en el trato». Algunos años más tarde, el mismo Zequeira vuelve a poner en tela de juicio el exceso y la ostentación de adornos y vestimentas. Esta vez el blanco de sus críticas es el modelo femenino (*Contra las petimetras*; *PP*: 29–4–1798).[294]

Apariencias, lujo y ostentación desestabilizan el *statu quo* construido por criollos y españoles. Mientras los negros y pobres quieren igualarse a los blancos a través del lujo y los adornos, los criollos protegen su orden y posición dentro de este sistema de exclusiones. Por lo tanto, es esencial el factor étnico, pues los subalternos eran gente negra. Caballero indica críticamente que negras y mulatas se adornan de la misma manera que señoras de las cuales antes eran esclavas y que tampoco es justo que el zapatero se vista igual que el conde. Zequeira, por su lado, se refiere a hombres negros vestidos como Bonaparte que en los paseos públicos lucen como condes y marqueses,[295] es decir, se trataría de petimetres negros.[296]

---

294 Ibid., p. 430.

295 Ibid., p. 431.

296 Los autores costumbristas cubanos Carlos Noreña y José Victoriano Betancourt en los textos «Los negros curros» (¿1881?) y «Los curros del Manglar» (1848), correspondientemente, caracterizan a estos personajes pintorescos de la Cuba dieciochesca y decimonónica. Los «negros curros» correspondían a un tipo urbano de zonas periféricas de La Habana, dados a la vida fácil, que se distinguían por una forma de vestir y de comportamiento particulares. Ellos eran guapos que unían la elegancia con el crimen y además estaban asociados al cautivante mundo de la guaracha. Una de sus descripciones la proporciona Noreña, a pesar de indicar que esta estética en aquel entonces ya había desaparecido: «La chaquetilla de terciopelo negro, el sombrero felpudo, el pantalón blanco franjado de flores bordadas al pasado con sedas de distintos matices, la blanca camisa *de vuelos* con pechera de caprichosos dibujos y

Quinziano concluye señalando que el deseo de aparentar de los subalternos cubanos contiene un propósito de reforma social y que el pensamiento de los criollos desea mantener las normas de la sociedad colonial, defendiendo así un orden social jerárquico.[297] Por consiguiente, los criollos buscan conservar un estatus y resguardar su poder, y en este sentido los petimetres son agentes culturales modernos y camaleónicos que pervierten dichas estructuras en la búsqueda de nivelación social y cultural. La segregación étnica, es decir, la exclusión sobre la base de los criterios blanco/negro, está presente en el pensamiento racista contenido en el *Papel Periódico*. Los criollos son blancos y cuidan su lugar en el campo social y cultural habanero desde las páginas de su prensa mediante las cuales buscan construir una nueva forma de convivencia, pero manteniendo las jerarquías que los favorecen (e intentando incrementar su hegemonía al desprenderse del dominio colonial español sobre la isla). Así, al igual que los mecanismos de exclusión desplegados en el periodismo de la

amplísimas mangas fruncidas en mil pliegues, el *paño de pecho*, bordado también con sedas de colores, y el corto junquillo [. . .]» (p. 404). A esto añade el uso exagerado de aros y anillos de oro (p. 404), los cuales junto a los costosos trajes provenían del crimen (p. 405). A su vez, Betancourt también ofrece una descripción de ellos: «Los *curros* tenían una fisonomía peculiar, y bastaba verles para clasificarlos por tales: sus largos mechones de pasas trenzadas, cayéndoles sobre el rostro y cuello a manera de grandes *mancaperros*, sus dientes cortados a la usanza *carabalí*, la camisa de estopilla bordada de *candeleros*, sus calzones blancos casi siempre, o de listados colores, angostos por la cintura y anchísimos de piernas, el zapato de cañamazo, de corte bajo con hebilla de plata, la chupa de olancito de cortos y puntiagudos faldones, el sombrero de *paja* afarolado, con luengas, colgantes y negras borlas de seda, y las gruesas argollas de oro que llevan en las orejas, de donde cuelgan corazones y candados del mismo metal, forman el arreo que sólo ellos usan; conóceseles además por el modo de andar contoneándose como si fueran de gonces, y meneando los brazos adelante y atrás; por la inflexión singular que dan a su voz, por su locución viciosa, y en fin, por el idioma particular que hablan, tan *físico* y disparatado, que a veces no se les entiende; tales eran los curros del Manglar, famosos en los anales de Jesús María por sus costumbres relajadas y por sus asesinatos, que han hecho temblar más de una vez a los pacíficos moradores de los barrios de extramuros [. . .]» (p. 262). En fin, los «negros curros» tenían preocupaciones estéticas y en cierta forma en ello podrían asociarse con los petimetres negros, si bien no se les representaba como hombres afeminados y además eran peligrosos. Su contraparte femenina eran las «negras curras», de las cuales Noreña indica que usaban hermosas y costosas mantas (p. 405) y que sobresalían por «balancea[r] el cuerpo voluptuosamente al compás de ese chancleteo *sui generis*» (p. 408). Carlos Noreña: Los negros curros. En: VV.AA.: *Costumbristas cubanos del siglo XIX*. Selección, prólogo, cronología y bibliografía de Salvador Bueno. Caracas: Biblioteca Ayacucho [¿1881?] 1985, pp. 403–408; José Victoriano Betancourt: Los curros del Manglar. El triple velorio. En: VV.AA.: *Costumbristas cubanos del siglo XIX*. Selección, prólogo, cronología y bibliografía de Salvador Bueno. Caracas: Biblioteca Ayacucho [1848] 1985, pp. 261–267.

297 Franco Quinziano: Fin de siglo en La Habana, p. 432.

Nueva Granada, Brasil y Nueva España, los criollos cubanos también escenifican en su prensa y promueven desde esta convivencias excluyentes en beneficio propio.

Por otro lado, un texto de especial interés publicado en *El Nuevo Regañón*[298] el 1 de noviembre de 1831 (que indica ser el número 53) se titula «Un paseo por La Habana». En la ficción el narrador, al no saber qué hacer con su tiempo libre tras el cansancio de sus «ocupaciones diarias»[299] de lectura y escritura, y en el entendido implícito de usarlo productivamente, decide salir a dar un paseo por las calles de su ciudad,[300] constituyéndose así como un *flâneur*.

En la calle se encuentra con un amigo que le propone ir juntos a diferentes lugares: al muelle a observar la entrada de los buques, a los «barrios extramuros»[301] (fuera del centro urbano) a mirar «las preciosas jóvenes»[302] que pasan la tarde en sus ventanas, o bien a contemplar aquellas que van en sus carruajes a una alameda,[303] ya que así «vería[n] escenas muy originales».[304] Sin embargo, el narrador no está de acuerdo y, consiguientemente, se niega. Estos motivos contienen un aspecto clave que mueve la narración de Ventura Ferrer: el deseo del narrador de ver y hacer ver a sus lectores ciertas situaciones características (o «muy originales») de La Habana. Así, además de resaltar la importancia de la visión, irían exclusivamente a mirar circunstancias particulares de la vida en Cuba, por lo que el interés del texto se constituye como propio del costumbrismo (en su variante cubana).[305] El narrador replica que no es necesario salir fuera de los muros y que en la ciudad pueden presenciar situaciones aún más interesantes, recalcando así el carácter urbano de su costumbrismo.

---

298 Como fue señalado, este periódico circuló entre 1831 y 1832. Si bien tanto en el título como en el índice de la edición de José Lezama Lima figura *El Nuevo Regañón*, el periódico en su interior consta de tres títulos: *El Nuevo Regañón de La Havana*, *El Regañón. Semanario de La Havana* y *El Regañón de La Havana* (tal como en el número que se analiza a continuación). Sin embargo, existen vacilaciones del propio Ventura Ferrer al respecto. En el texto «Cumpleaños» (número 53, 1 de noviembre de 1831), que aparece publicado en *El Regañón de La Havana* ([Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 468), escribe, refiriéndose al propio periódico, sobre «*El Nuevo Regañón de La Habana*» (Ibid., p. 465). Lamentablemente Lezama Lima no problematizó esta situación y decidió editar los textos con el título señalado. En general, es loable que el autor de *Paradiso* haya rescatado y dado a conocer los periódicos de Ventura Ferrer, pero su edición no es de las mejores.
299 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 468.
300 Ibid.
301 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 469.
302 Ibid.
303 Ibid.
304 Ibid.
305 Cabe señalar que en este relato costumbrista no hay presencia de esclavos en las calles.

Una de las primeras escenas descritas con detalles es la de un señor elegante que intenta cruzar una calle colapsada de agua, de una esquina a otra, del mismo modo que el narrador con su amigo:

> [. . .] buscábamos por un lado un paso para la acera del frente, y en ésta hacía indagaciones con su lindo bastón para pasar a la nuestra, un señor acabado de vestir, muy almidonado y al parecer muy prolijo en su aseo: de repente nos sorprendió un mocito que venía divirtiéndose a rienda suelta en su caballo y que bañó de fango a los transeúntes a pie. Nosotros pudimos guarecernos de la lluvia odorífera, entrando precipitadamente en el zaguán de una casa que afortunadamente estaba en nuestra acera; pero el D. Aseo, de la contraria, que no tuvo este recurso se vio sin pensarlo con su vestido como el de una piel de oso. Su primer intento, luego que sintió sobre su traje aquel rocío tan agradable, fue alzar el bastón y seguir al joven del caballo para descargarlo sobre sus costillas; pero en seguida, conociendo que no era fácil de practicar por el mucho terreno que le llevaba ganado, se contentó con decirle a gritos mil cosas que el otro no oyó; pero que recrearían los oídos de varias señoritas modestas que presenciaron el lance en sus ventanas, y aun los míos propios y los de mi compañero, aunque acostumbrados, como los de todos los que andan por las calles, a escuchar continuamente a toda clase de personas, expresiones que descubren su educación, pundonor y consideraciones hacia el bello y privilegiado sexo.[306]

La descripción de gran expresividad corresponde a una escena de la vida cotidiana cubana, en la que con un tono ameno se destaca y reprende la imprudencia de un joven y la desfachatez del afectado al reaccionar ante él con una sarta de insultos, lo que contrasta con su aspecto cuidado. Luego el narrador señala que con su amigo van a la Lonja, que este tropieza con el pretil de una ventana —a pesar de estar prohibidos— y que de no haberse afirmado de su brazo se hubiera roto la nariz.[307] Así, Ventura Ferrer ofrece una descripción de las calles de La Habana mostrando qué tienen de particular para sus caminantes. Una vez en la Lonja conversan con conocidos, leen los «papeles públicos» y observan a jóvenes que pierden su dinero en el billar.[308]

Enseguida se dirigen a una plaza de armas donde contemplan no solo el paisaje urbano de noche, sino gente en los espacios públicos, es decir, la vida y convivencia nocturnas. Debido a no ser noche de música, en el paseo ven únicamente algunos hombres sentados en los bancos. Con el amigo dan vueltas por las calles bordeadas de árboles, descansan en unos asientos frente a una fuente y luego, cuando una campana anuncia las diez de la noche, se marchan a sus domicilios respectivos.[309]

306 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 469.
307 Ibid., pp. 469–470.
308 Ibid., p. 470.
309 Ibid.

En el camino de regreso al narrador le arrojan sin querer, en el contexto de actividades cotidianas de fin de jornada laboral, un balde de agua sucia:

> No habríamos andado muchas cuadras por el camino más corto que va a ellas, cuando al pasar por una esquina un buen bodeguero que como de ordinario hacía la limpieza de aguas sucias y *demás*, en la calle para cerrar su tienda, arrojó un barreño de inmundicias, sin decir más *agua va*, que desgraciadamente vino a caer sobre mi infeliz cuerpo, dejándome perfumado con los olores más delicados de manteca, vino, ron y otros de esta especie.[310]

Sin embargo, al amigo el agua pútrida no le alcanza, se mofa del narrador y con sorna le indica: «veremos si extiendes tus regaños sobre éstos y otros abusos que están exigiendo corrección».[311] Considerando que estos son textos escritos para cubanos, cabe preguntarse respecto al sentido que tiene escribir sobre aquello que sus compatriotas saben. El «regañón» critica lo que percibe como «abusos», concepto clave que otorga a los cubanos un punto de vista para mirarse a sí mismos. Ventura Ferrer se propone en sus textos retratar a los cubanos y a su ciudad. De esta manera, la ficción del *flaneurismo* a través de las sinuosidades de La Habana permite al narrador moverse en ella y observarla, pero igualmente diseñar su estética costumbrista en la cual es central el malhumor: Ferrer «regaña» para corregir costumbres del mismo modo que Lopes Gama «pone la *carapuça*» para insinuar los desvíos o Fernández de Lizardi «piensa» para construir una sociedad. Así, tras haber llegado a su casa, el «regañón» se baña dos veces y precisa: «escribí este artículo para disipar el mal humor y poder dormir con sosiego».[312]

El texto contiene descripciones vivas de escenas de la vida cotidiana en La Habana de día y de noche, las que el narrador observa y hace contemplar a sus lectores con el fin de indicarles: «así somos los cubanos». Al respecto, resulta interesante el hecho de que se arrogue la autoridad de mostrar la realidad cubana a sus paisanos (quienes naturalmente la conocen), ofreciéndoles cuadros de costumbres como si los desconocieran. No obstante, les indica específicamente qué está mal en dichas costumbres (abusos y vicios) y cómo es preciso continuar (a través de la virtud). De esta manera, es como si le pusiera al pueblo cubano un espejo frente a sus ojos para que se mirase a sí mismo, señalándole «este eres tú» y «esto debes mejorar», tal como en el sentido de la expresión en lengua alemana «jemandem den Spiegel vorhalten» (ponerle a alguien el espejo frente a sí reflejándole su forma de actuar y haciéndole ver cómo es). Dicho con otras palabras,

310 Ibid.
311 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 471.
312 Ibid.

esta característica del costumbrismo ilustrado de Ventura Ferrer consiste en imponer una imagen a sus lectores cubanos con la intención de hacerles notar «(yo pienso que) así eres tú»: «Tu es cela»,[313] es decir, busca que sus compatriotas interioricen la representación suya de cómo ellos son y que se miren de la misma forma como él los mira, contradiciendo, relativizando o matizando de este modo su propio punto de vista sobre sí mismos.

5.5.2.3 Crítica literaria cubana o el «buen gusto»

El Regañón de La Havana contiene igualmente puntos de vista de Ventura Ferrer sobre la calidad de la literatura de su época y posicionamientos respecto a cómo mejorarla. Sus críticas a poetas y a otros periódicos representan señales acerca de su posición en el campo literario cubano del siglo XIX y de las luchas que tenían lugar al interior de este. Como se vio anteriormente, Ferrer es un ácido crítico de las malas piezas de teatro,[314] y en esta misma dirección también condena tanto a los malos poetas como a los «papeles públicos» y formula leyes para escribir bien. En consecuencia, los planteamientos que guían este núcleo de cavilaciones sobre el concepto de literatura de la época y sobre el fomento del buen gusto giran en torno a ¿cómo es y cómo debería ser la literatura cubana?

En el texto «[Sobre el gusto]», publicado el 30 de septiembre de 1800, Ventura Ferrer reflexiona sobre la calidad que deben poseer las publicaciones en Cuba y critica severamente a literatos —a quienes considera «insípidos fastidiosos y ridículos»—[315] cuyo trabajo juzga deficiente. Fija como principio rector el instruir divirtiendo y establece leyes del buen gusto para las publicaciones contenidas en los periódicos de La Habana en base a las cuales censurará. En este sentido, deja claro su parecer respecto a las obras que no posean un nivel idóneo: «Dar al público una obra sin orden, sin interés, sin expresiones y sin estilo, es cometer un atentado contra las leyes del buen gusto y el que lo hiciere merece un castigo severo».[316]

Enseguida en relación con la crítica literaria señala que esta debe oponerse a los abusos cometidos contra el buen gusto y corregirlos[317] y sobre la labor del crítico no solo recalca su importancia en la sociedad, sino también indica que

313 Jacques Lacan: Le stade du miroir, p. 97.
314 Las posturas de Ferrer sobre el teatro en cuanto diversión cultural de La Habana fueron analizadas en el apartado «Crítica de costumbres cubanas».
315 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 28.
316 Ibid.
317 Ibid.

su ejercicio debe estar basado en la integridad y en el fundamento del *prodesse et delectare*:

> Es indispensable la crítica por que ésta es la antorcha de las Ciencias y las Artes; pero es indispensable también iluminar no cegar, instruir divirtiendo y no ejercer el último rigor sino en la última extremidad. Finalmente en cualquier modo de pronunciar que prefiera el crítico, ya serio, ya irónico, o ya burlón no debe perder jamás de vista su primer deber, el cual consiste en observar justicia en sus decisiones, elegancia en su estilo y pureza en el lenguaje.[318]

A continuación Ferrer formula ocho preceptos del buen gusto (referidos tanto a textos factuales como ficcionales) en los cuales se deben basar los escritos cubanos que aspiren a tener algo de valor y a los que se remitirá el «regañón» en sus críticas a los periódicos: «[. . .] voy a dar a luz las reglas que han de tener los discursos, y poesías que se publiquen en los diferentes papeles que se han anunciado. Estas han sido dictadas y autorizadas no por mí, sino por el acuerdo de los sabios y las leyes del buen gusto».[319] Así, especifica que dichas publicaciones deben ser 1) interesantes, 2) instructivas, 3) deleitar a los lectores (no usar «preceptos áridos, frases ininteligibles, estilo hinchado, términos retumbantes, y períodos obscuros»),[320] 4) breves (no publicar «discursos ni poesía» en dos números porque el periódico casi no se lee tras su primera publicación), 5) usar un estilo claro, popular y lacónico (se escribe para que todos entiendan y a través de la diversión se instruyan), 6) presentar ideas nuevas o raras, 7) no publicar extravagancias o delirios, y 8) los discursos deben ser útiles.[321]

Cabe realizar algunos comentarios respecto a estas leyes del buen gusto. Primero que nada dan por entendido que los periódicos se componen de textos factuales y ensayos (discursos) así como de textos literarios (poesía). La regla número tres se opone a la estética de Lezama Lima, específicamente indicando lo contrario al estilo de *Paradiso*. La regla número cinco remite al principio ilustrado del *prodesse et delectare*, que guía el espíritu de los *spectators*. La regla número ocho declara la principal función pragmática de la literatura ilustrada: ser útil a la sociedad.

Estas reglas reflejan el carácter de *El Regañón de La Havana* en cuanto este define como una de sus vetas la crítica literaria y se autoconcibe como instrumento de mejora social (aunque a diferencia de otros periódicos de la época no es, por lo menos explícitamente, un texto político). De acuerdo con este número programá-

318 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 28–29.
319 Ibid., p. 29.
320 Ibid.
321 Ibid.

tico, lo esencial para Ventura Ferrer es que haya buena literatura circulando en Cuba que sea útil a la sociedad, educándola y sacándola de la ignorancia.

Inmediatamente, tras presentar y explicar los preceptos del buen gusto, el «regañón» advierte a sus colegas de la pluma:

> Ya pues, amados escritores, teneis <sic> aquí la brújula que os ha de guiar en vuestras obras, el que no se arregle por ella para dirigirse al rumbo del buen gusto y de la instrucción experimentará la fuerza de mi brazo hasta lograr que ponga la proa al dicho rumbo, o que deje el oficio de Piloto.[322]

El autor regaña sobre los textos opuestos al buen gusto (deficientes) con el fin de corregirlos y de esta forma elevar la calidad de la literatura cubana de su época.

En la «Mesa censoria» del 30 de septiembre de 1800, «Juicio de los Periódicos de Agosto», el narrador se refiere al enfado que le causan aquellos discursos alejados del buen gusto, lo que constituye otro de los motivos que a nivel ficcional configura la estética del malhumor del periódico: «Caballeros míos, un poco de cachaza que ya me ha mudado el nombre de censor en el de *Regañón*, por que lo soy efectivamente y este mes lo será <sic> bastante pues los discursos que se han dado a luz en él, me han puesto de muy mal humor».[323] En general, se queja por medio de expresiones bastante atrabiliarias de los autores que escriben textos de pésima calidad, del mal nivel de las traducciones así como de los discursos alejados de la moral que fomentan el vicio:

> No quiero sumergirme en el insondable piélago de errores, fruslerías y perogrulladas que contiene [un discurso publicado en un periódico] [. . .]. El prurito de ser autores hace que se impriman cosas ridículas y despreciables. [. . .] Señores Escritores, para escribir con acierto no basta el ser eruditos, es menester también tener buena elección de materias y una crítica juiciosa.
>
> [. . .]
>
> [. . .] En punto a la traducción [de un texto sobre Bonaparte] no hay que <sic> decir porque es lo más chabacano y miserable que se puede ver.[324]

Igualmente el «regañón» condena una «carta sobre costumbres»[325] contenida en el periódico el *Monitor* debido a que lo que describe se aleja de la buena educación y estimula el vicio. El texto informa sobre hombres mayores que relatan sus aventuras amorosas y sexuales de juventud frente a sus hijos y que estos

322 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 30.
323 Ibid.
324 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 30–31.
325 Ibid., p. 31.

las oyen. El narrador llama esta situación «el fomes de la corrupción de muchos jóvenes»[326] y advierte sobre las posibles repercusiones que puede acarrear a futuro en cuanto estos jóvenes perderán el respeto a sus padres y consecuentemente desobedecerán leyes y autoridades que los gobiernen.

En el marco del malhumor que le provocan la deficiencia y mediocridad de las producciones literarias que circulan en la ciudad de La Habana, el narrador emplea otra figura ficticia que en el periódico se complementa con la de los anteojos mágicos y que le sirve para expresar su rabia: «Varias veces me han dado tentaciones de hacer uso de los garrotes».[327]

Asimismo, cabe añadir que en este discurso Ventura Ferrer usa la expresión «mis censuras»,[328] las que corresponden (como los «regaños») a un tipo de género creado y funcionalizado al interior del periódico. A su vez, el «censor mensual» representa otra instancia narrativa (tal como el «regañón») dentro del texto.[329]

El número titulado «[Polémica]», del 4 de noviembre de 1800, forma parte de los discursos de *El Regañón de La Havana* que polemizan con periódicos y autores de Cuba. El texto contiene una reacción de Ventura Ferrer/el «regañón» frente a las críticas a sus trabajos publicadas en el *Papel Periódico* por sus colegas de rubro de La Habana, a los cuales se refiere por sus pseudónimos:

> En esta inteligencia yo no puedo, ni debo mirar sino con el más solemne desprecio todas las cartas que hasta ahora se han estampado contra mí en el Periódico y hacer de ellas la más estupenda rechifla porque otro caso no merecen unas producciones tan mezquinas con que han intentado denigrar mis obras los Hormas de zapato, los Jaras, los Duendes, los Brujos y otros que se han introducido en el Parnaso sin licencia de Apolo y contra su expresa voluntad. En verdad que yo no veo otro camino para contestar a semejantes insulseces y vaciedades. Dígalo sino la coplería ridícula del Duende, dígalo la del Brujo, en donde me imputa de plagiario porque no ha hallado otro modo de salir del pantano: dígalo Jara Comdor cuando me trata de ignorante con unas razones tan convincentes que hasta ahora nadie las ha entendido: dígalo el Horma de zapato en su doctísima carta en que nada dice que pruebe cosa alguna: y dígalo en fin el Sr. Frisesomorum en la que pone en el número 78 del Periódico, donde prueba el plagio que yo he hecho de varias obritas, demostrando en sus mismas razones que ni sabe lo que es plagio, ni cosa que lo valga.[330]

---

326 Ibid., p. 32.
327 Ibid., p. 33.
328 Ibid., p. 32.
329 Roberto Agramonte supone que el «censor mensual» era pseudónimo de José Agustín Caballero. Roberto Agramonte cit. en: Fina García-Marruz: Seudónimos de colaboradores del *Papel Periódico*, p. 309.
330 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 63–64.

Ferrer/el «regañón» es claramente atacado por autores del *Papel Periódico* y se defiende de sus agresiones en el plano personal y literario (cuyas fronteras se han borrado) en que le imputan plagio e ignorancia, mientras él, a su vez, reacciona de igual forma embistiéndolos por escribir textos mediocres contrarios a sus conceptos del buen gusto, cuyos contenidos califica sin más de insulseces, vaciedades, coplería.[331] A partir de esta situación de ofensas recíprocas y disputas entre periódicos, queda claro que el campo periodístico-literario de la época en Cuba contiene fricciones y que es terreno de lucha, es decir, en este sentido el espacio de la nueva *Öffentlichkeit* se presenta casi como un campo minado de guerra.

Asimismo en el *Papel Periódico* tiene lugar una recepción del debate que se suscitó en España a raíz de las rectificaciones de Ferrer al texto que incurría en errores sobre la geografía de Cuba, es decir, se trata de la interpretación cubana del incidente español, y naturalmente el «regañón» reacciona ante los comentarios insidiosos de los autores cubanos (defendiéndose y ofendiéndolos) que aprovechan la polémica para arremeterlo. Ferrer defiende la calidad de su obra y se refiere con plena conciencia a valores que lo posicionan dentro del sistema literario cubano. Así, en específico en relación a su *Viaje a la Isla de Cuba* menciona que si bien este texto «tiene sus yerros leves [. . .] esto no le quita la gloria de haber sido el único hasta ahora que haya dado una relación tan completa y circunstanciada de esta Colonia».[332]

Dicha recepción negativa, instrumentalizada políticamente en la contienda que ocurría al interior del campo literario cubano de la época, representa un signo incuestionable de la vitalidad de Ferrer en cuanto figura de la escena cultural a ambos lados del Atlántico, y, por lo tanto, surge en lo esencial desde su condición de publicista transatlántico y desde el lugar simbólico que ocupaba en dicho campo literario. Al respecto, cabe preguntarse: ¿cómo era visto por los autores cubanos por haber pasado tanto tiempo en la metrópolis que los subyugaba?, ¿era una especie de traidor o por lo menos de sujeto no digno de confianza? Además, como fue señalado, la relación de Ferrer con los criollos del *Papel Periódico* era conflictiva, y de hecho *El Regañón de La Havana* surge precisamente en el marco de este campo de tensión.

La «Mesa censoria» del 11 de noviembre de 1800, «Juicio de los Periódicos de Octubre», continúa en la misma línea de las disputas entre periódicos. En esta ocasión, Ventura Ferrer no solo discute el objeto de la literatura y la prensa (ilustrar a los pueblos), sino especialmente las emprende con una ácida crítica

331 Como se ve, es la misma situación vivida por Fernández de Lizardi en la Nueva España, quien igualmente fue atacado e imputado de plagiario por autores novohispanos de su época, a quienes él, a su vez, también embestía fuertemente.
332 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 66.

contra los poetas del *Papel Periódico*,[333] cuyo trabajo degrada a lo sumo al punto de señalar que han envilecido la poesía y que correspondientemente su labor como censor consiste en condenar sus deplorables producciones:

> Dos meses ha estado el dicho papel [*Periódico*] sin ver una rima, hasta que se ha desatado la furia de poetastros, versando a derecha, e izquierda y no contentos con habernos apestado este mes con sus ridículas producciones, ofrecen apestarnos de nuevo, hasta que consigan el que no haya un cristiano que lea el Periódico. Esta familia de copleros es la más perniciosa del mundo [. . .]. ¿Y podré yo mirar con indiferencia el que corran estas desatinadas producciones, teniendo en mi mano la autoridad del Público? No señor, no será así mientras yo pueda dar palos literarios a estos badulaques que se quieren entrar en el Parnaso sin dar las buenas noches, para ensuciar con sus coplas el gabinete del Sr. Apolo. El arte de la poesía que fue en otro tiempo el idioma de los Dioses, ha llegado a tal corrupción que no hay escritorcillo que no se meta a poetizar [. . .].[334]

Enseguida arremete contra dos autores (seudónimos/heterónimos) del *Papel Periódico* —ya mencionados antes y con los cuales existe una evidente mala relación—,[335] cuyos poemas denigra achacándoles la peor calidad imaginable:

> El día 5 viene el prospecto y primer papel periódico del Duende de la Habana. ¿Qué le parecerá a Vuesarcé qué será todo esto? Unas coplas insulsas, que no merecen censura; por que no se encuentran en ellas ni cabeza ni pies y nadie es capaz de leerlas una vez siquiera, sin que le den tentaciones de hacer mil añicos el papel y hasta el molde mismo que las estampó.
>
> [. . .]
>
> Otro primer papel y otro prospecto se pone el día 12 del Brujo de la Habana. Coplas tan miserables como las del Duende, aunque menos insulsas. En ellas salen a danzar la Aurora, la Lonja, el Duende, el Regañón, y el Censor.[336]

Las descalificaciones a estos autores por ser malos poetas se fundamentan —fuera del plano personal— en su concepto del buen gusto y de la función de la literatura y prensa decimonónicas consistente en ilustrar a la población (americana, cubana). Así, para Ferrer el colmo se produce cuando se dan a la luz textos (no necesariamente literarios) que no aportan absolutamente nada a este

333 Para un análisis de los textos literarios contenidos en el *Papel Periódico*, remitimos a la investigación de Cintio Vitier et al.: *La literatura en el* Papel Periódico de la Havana *(1790–1805)*. Textos introductorios de Cintio Vitier, Fina García-Marruz y Roberto Friol. La Habana: Editorial Letras Cubanas 1990.
334 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 70–71.
335 Véase la nota 122 respecto a los pseudónimos/heterónimos de Ventura Ferrer y de Manuel de Zequeira y Arango.
336 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 72.

propósito de los ilustrados: «El día 26 se ponen unas reflexiones sobre el Comercio. Por las siete Cabrillas que me da vergüenza al ver semejante discurso en el Periódico de la Habana, porque no hay individuo alguno que no sepa de él mucho más de lo que dicen estas reflexiones».[337]

Asimismo Ferrer se defiende de imputaciones de plagio proferidas tanto por el Brujo de La Havana como por el Lic. Frisesomorum (Manuel de Zequeira y Arango) indicando que de seguro ha sido en broma y por desconocer en qué consiste exactamente esta forma de intertextualidad.[338] De este modo, difamaciones como acusaciones de plagio o descrédito de ser malos escritores aparecen como maniobras frecuentes utilizadas por los autores de la prensa ilustrada cubana (y mexicana, como se vio) en el contexto de sus rencillas por el poder simbólico en el campo literario y cultural. Además, agresiones y menoscabo recíproco de periódicos y sus respectivos autores al imputarse mediocridad en sus producciones representan señas evidentes de un clima de pésima convivencia intelectual.

Esta «Mesa censoria» —que a través del diálogo polémico con la prensa cubana de la época se sitúa críticamente en el mencionado campo cultural— no solo se constituye como una fuerte descalificación del *Papel Periódico*, de sus autores y del grupo de criollos que lo dirigía, sino también achaca incompetencia a la «Ilustre Sociedad Patriótica»,[339] ya que el periódico se hacía por encargo de ella.

El número «[Utilidad de los periódicos]», publicado el 25 de noviembre de 1800, constituye una suerte de *ars poetica* del género así como un claro posicionamiento respecto al rol público de esta literatura. En el texto Ventura Ferrer precisa la función de los «papeles públicos» en la sociedad, en concreto señala que en lo esencial sirven para difundir la ilustración y promover el buen gusto, principales tareas de la prensa periódica, literatura y teatro ilustrados en América Latina. En este sentido, y teniendo en cuenta la deficiente calidad de la literatura que en la época circulaba en La Habana, Ferrer contribuye mediante su obra a ilustrar la isla.

El texto comienza aludiendo a las dudas existentes en torno a los beneficios que los periódicos suponen en la sociedad y señala que estos son propicios para fomentar el debate, del cual deriva gran provecho acerca del asunto en disputa. Los «papeles públicos» ofrecen, pues, terreno fértil para las polémicas, las cuales, a su vez, representan evidentes ventajas a sus lectores en cuanto les

337 Ibid., p. 75.
338 Ibid., pp. 72, 74.
339 Ibid., p. 75.

llevan a confrontar argumentos: «Siempre resultan grandes luces del choque de las opiniones sobre un mismo asunto».[340]

Enseguida explica que hombres que se consideran «sensatos» otorgan más valor a «obras abultadas» que a los «pliegos».[341] Sin embargo, indica que los escritos concisos (tras los cuales se esconde mucho trabajo) ofrecen ventajas en cuanto a la atención que brindará el lector. Por lo demás, la escritura de las hojas periódicas debido a su brevedad y claridad expositiva aparece como más exigente y compleja que la de textos de mayor extensión.[342]

Este discurso constituye una declaración sobre los grandes beneficios que el género de los «papeles públicos» puede aportar a la sociedad, abogando a las claras por las ventajas de estos textos sobre otros. El principal provecho radica en que sirven para hacer general la ilustración en el pueblo y que esta no sea el privilegio exclusivo de una élite intelectual. Dicha consideración está basada en una comprensión del conocimiento como bien común y en la necesidad de su correspondiente democratización a través del acceso a todas las clases sociales:

> A pesar de todo aun cuando <sic> los papeles periódicos no contuviesen; sino especies comunes y materias triviales para algunos, como no lo fuesen para todos pretendería siempre que son de mucha utilidad. En efecto, nada sirve que haya en un Pueblo unos pocos hombres ilustrados, si las luces son poco generales; porque no pudiendo ser conocida la solidez de sus dictámenes no es dable que estos sean adoptados y así para extender las luces nada es más a propósito que esta clase de papeles.[343]

De este modo, los periódicos posibilitan sacar la literatura y el saber de la torre de marfil donde estaban en poder de los hombres cultos, pero asimismo son asequibles (en cuanto a su valor adquisitivo), prácticos (pueden ser leídos rápido y compartidos entre lectores) y capaces de alcanzar diferentes audiencias (debido a su amplio espectro temático).[344]

Igualmente, vinculado con la horizontalización del conocimiento entre los diferentes estamentos de la sociedad, los periódicos al ser leídos en voz alta también pueden ser recibidos por las personas analfabetas y debatidos en el marco de tertulias, instancias de sociabilización del saber y del buen gusto durante la Ilustración tanto en Europa como en América Latina:

340 Ibid., p. 83.
341 Ibid.
342 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 84.
343 Ibid., pp. 84–85.
344 Ibid., p. 85.

> Agrégase la circunstancia de que tales papeles suelen ser leídos en las tertulias y en concursos numerosos, lo que da lugar a que se tengan sobre su contenido mil conversaciones, comunícanse recíprocamente las ideas, excítanse disputas, en cuyo ardor se producen nuevas reflexiones, se medita el asunto con más atención y suelen emprenderse lecturas que sin este motivo nunca se hicieran. Parece en fin que por todas estas razones son el órgano más propio de las ciencias.[345]

Así, los periódicos junto con encarnar a cabalidad el lema del *prodesse et delectare*, representan el medio ideal para la comunicación del conocimiento general y de la literatura en la sociedad.

Enseguida Ferrer indica que los «papeles públicos», además de ser útiles en cuanto extienden las luces entre sus lectores, también «propaga[n] el buen gusto y la afición a la literatura».[346] Por último, se complace de haber provocado como reacción a sus escritos biliosos la publicación de textos de buena calidad, pues de esta manera ha contribuido al debate y a la «ilustración general»[347] de Cuba. Por consiguiente, tales publicaciones suyas constituyen «regaños» no solo para hacer un Caribe con buen gusto, sino también —y especialmente— para ilustrarlo.

El número «[Noticias del Parnaso]», del 30 de diciembre de 1800, es encabezado por el epígrafe virgiliano «¡Qué tiempo tan deplorable!»[348] y contiene un pésimo balance del estado de la literatura de la época en La Habana así como una acre condena a los malos poetas que reinan en la ciudad. Por lo tanto, el texto constituye una nueva muestra del posicionamiento crítico de Ferrer en el campo literario cubano del siglo XIX a favor de una literatura de calidad que fomente el

---

345 Ibid.

346 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 86. – Considerando que durante esta época la literatura nacional de Cuba se encuentra en formación, cabe mencionar que la primera novela cubana es *Cecilia Valdés* (1839 y 1882) de Cirilo Villaverde, que se publicó en dos entregas en la revista *La Siempreviva*. José Miguel Oviedo señala que la novela tiene toques de costumbrismo pintoresco y que ofrece un amplio cuadro de la vida social cubana del primer tercio del siglo XIX. Asimismo indica que *Cecilia Valdés* (cuya protagonista es una mulata) se escribe para reformar costumbres de los cubanos, contra la esclavitud y que aboga por la liberación de Cuba, que entonces era colonia. José Miguel Oviedo: *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 2. *Del romanticismo al modernismo*. Madrid: Alianza Editorial 1997, aquí el apartado «El largo proceso de ‹Cecilia Valdés›» (pp. 80–85). Otra novela antiesclavista de la época es *Sab* (1841–1842) de Gertrudis Gómez de Avellaneda. En este sentido, y teniendo en cuenta que la esclavitud en Cuba recién fue abolida en 1886, ambas obras también presentan «regaños», pero de forma más sutil. Los temas raciales y la esclavitud no se encuentran en Ventura Ferrer, quizá por ser el «regañón» de La Habana (un *flâneur* urbano) y no del ingenio azucarero, aunque pese a ello llama la atención que en un contexto esclavista haga la vista gorda, sin aludir de forma alguna, a esta cruel realidad (talvez no se haya querido meter en problemas).

347 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 86.

348 Ibid., p. 108.

buen gusto entre sus lectores. La ficción comienza señalando que el «regañón» recibe noticias desde el Parnaso acerca de grandes turbulencias que ocurren en el famoso monte de las musas y que las dará a conocer a su público a través de un periódico ficticio (creado al interior de *El Regañón de La Havana*) llamado —irónicamente en reacción a la inconsistencia del título de *La Aurora*— *El Crepúsculo. Correo político económico del Parnaso*.[349]

El texto figura a un grupo específico de autores cubanos como militares que toman posesión de ciertos territorios (culturales y literarios):

> El Duende y el Brujo, Generales de Brigada del Ejército de los Copleros salieron de este Puerto en el mes de Octubre en los Buques de su nombre y llevaban la comisión de apoderarse de una Colonia de América perteneciente al Sr. Apolo, titulada: *El Papel Periódico de La Havana*.[350]

Se trata de autores que desde la tribuna del mencionado periódico han criticado la figura y seriedad literarias de Ferrer, quien, a su vez, ahora como «general Regañón»[351] (y con intención de revancha) crea la ficción de una contienda entre militares. De esta manera, los poetas mediocres (especialmente del *Papel Periódico*) se han tomado los dominios de Apolo, degradándolos, y el «regañón» tiene la obligación ética de no tolerarlos así como de custodiar y fomentar la «buena literatura».

El número, como es de suponer, está recargado de expresiones descalificativas hacia los literatos cubanos (en cuanto a la caracterización y consecuencias de sus obras) que marcan la posición de Ferrer en el campo literario de la época. Así, los tacha de «infelices versificadores»[352] y «miserables y fastidiosos Copleros»,[353] poseedores de «grandes almacenes de palabras chabacanas»[354] e «insulsas producciones».[355] Respecto a estas últimas señala que «el mundo poético se va a infestar de sus producciones ridículas»[356] a través de las cuales «pensaban hacer al Parnaso una pocilga».[357] Enseguida, tras achacarles ser portadores de mugre y enfermedad, exhorta a sus lectores indicándoles: «[d]ejadlos pues que cada uno delire como pueda y como Dios le diere a entender: que marchiten cuantas flores

349 Ibid., pp. 108–109.
350 Ibid., p. 109.
351 Ibid., p. 110.
352 Ibid., p. 112.
353 Ibid.
354 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 109.
355 Ibid., p. 111.
356 Ibid., p. 110.
357 Ibid.

haya en el Parnaso: que corrompan el verdadero fin de la poesía»,[358] y les formula la pregunta retórica: «¿Cómo pues hemos de permitir que una Ciudad tan aseada y saludable como el Parnaso se vaya a infestar con la inmundicia y la peste de unos versos tan detestables?».[359] Sin lugar a duda, Ferrer era una figura incómoda de la escena cultural cubana que a través de la ficción del «regañón»/«censor» encarnaba la obligación ética de combatir a los malos poetas con el fin de fomentar el buen gusto entre los cubanos y de este modo poder contribuir a su ilustración. Así, el mal gusto del bajo pueblo no solo se manifestaba en los bailes antes criticados, sino también en su consumo de una literatura deficiente.

Sin embargo, el «regañón», pese a lamentar que los verdaderos vates están desapareciendo, cavila sobre la eventualidad y consecuencias de desterrar a los malos poetas del reino de las musas:

> Nadie puede mirar sin horror la extinción total que se va haciendo en el Parnaso del idioma poético, porque los buenos Poetas son muy raros y si no se da licencia para que los Copleros los imiten aunque malamente y sin gracia maldita, tendremos forzosamente que desterrar la versificación, cayendo esta Corte de Apolo y la soberanía de las nueve hermanas en el mayor descrédito por la tenacidad de los Críticos Consejeros de Estado en no querer darle a estos Metemuertos del Parnaso el salvo conducto que solicitan para fastidiar a cuantos hombres sensatos tienen la desgracia de oírlos y para aturullar y divertir a los tontos que se quedan embobados con unas producciones tan horrorosas.[360]

Un texto literario de especial interés en cuanto a su género y a la potencialidad de este se encuentra en *El Substituto del Regañón de La Havana* del 3 de mayo de 1801. Se trata de la «Fábula del zorro taimado», que en versos cuenta la historia del león que hace llamar al zorro porque quiere verlo casado con la mona, a lo cual este personaje presenta objeciones indicando que aquella es noble y él apenas un plebeyo de trabajo. El león tiene la intencionalidad de formar una nueva especie a partir de las virtudes de estos animales, pero no considera el riesgo de unir sus defectos.

> Díjole su Monarca, que quería
> Tuviese por esposa
> Una Mona muy niña y muy hermosa,
> La cual le haría feliz y venturoso:
> Que de aquel casamiento tan dichoso,
> Era muy natural que resultase

358 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 111.
359 Ibid., pp. 111–112.
360 Ibid., p. 111.

Una tercera especie, que abrazase
Las perfecciones de la Mona, y Zorro,
La que pudiera ser de gran socorro
Para llevar a fin muy acertado
Los críticos negocios de su estado;
Pues siendo entrambos de tan gran talento
La prole sería toda entendimiento.[361]

El león desea mejorar su reino con mestizos que resulten de la cruza del zorro con la mona. Sin embargo, mientras el primero representa la astucia, la segunda está asociada a la vanidad. Asimismo, a diferencia del zorro que es laborioso, la mona es representada como una mujer inútil:

La Mona, añadió el León, es muy graciosa
Dispuesta, hábil para cualquier cosa,
Baila perfectamente [. . .].[362]

No obstante, el zorro, que es agudo y advierte rápidamente las cosas, no se deja encandilar, ya que conoce bien los defectos de aquella, que es una mona petimetra. Por ello, rechaza con sumo cuidado la magnanimidad del rey resaltando sus estrecheces con el propósito de evitar el enlace:

[. . .]
Y haciendo reverente cortesía,
Dijo al León, Señor, vuestra grandeza
Conoce mi humildad y mi pobreza,
Yo vivo condenado
A ganar el bocado
Con mil penas y riesgos espantosos,
Para otros animales más dichosos,
Convendría esa Mona delicada,
Tan preciosa, tan diestra, y agraciada:
Yo quisiera una esposa,
Probada en los trabajos, laboriosa [. . .].[363]

Para el león no existen motivos de preocupación, ya que él mismo los mantendría, eventualidad que el zorro también rehúsa, y además agrega:

361 Ibid., p. 208.
362 Ibid., p. 209.
363 Ibid.

[. . .]
La Mona tiene tal fisonomía
Que se asemeja al hombre, más <sic> la mía
A los perros parece cabalmente,
Y no será razón que yo empariente,
Siendo baja mi estirpe y despreciada,
Con Señora tan digna y elevada.[364]

La mona, que carece de intelecto y vive preocupada de fruslerías, encarna el deseo de parecerse al humano y solo lo imita de manera imperfecta, es decir, posee el vicio de las apariencias. El zorro, en cambio, es auténtico y virtuoso. Así, el texto contiene igualmente una crítica al arribismo y al ascenso social mediante lazos matrimoniales falsos y de conveniencia.

El león insiste en su afán de crear una especie híbrida con la belleza y gracia de la mona y la inteligencia y astucia del zorro, pero este rechaza la hermosura y sobre todo la banalidad de aquella.[365] El león desea ennoblecer al zorro con la intención de mejorar su reino con ciudadanos nobles que provengan de la descendencia de este. Sin embargo, el zorro intuye un peligro al mezclarse dos seres con valores muy diferentes: mientras él es plebeyo y astuto, la mona es noble e imita torpemente. Además, advierte que subir de rango social sin una base de méritos propios que conduzcan a ello solo puede acarrearle problemas, razón por la cual indica al león estar conforme con su condición y no aspirar a tan grandes beneficios como los que le ofrece.[366]

---

364 Ibid.

365 En este sentido la fábula replica el argumento contenido en la «Carta de Xenócrates a Friné», del 7 de octubre de 1800, la que constituye una alegoría más del vicio que impera en Cuba y del poder de la virtud. El texto precedente e introductorio, con la misma fecha, «Verdadera filosofía», señala que la prostituta griega Friné apostó seducir —sin llegar a tener éxito— al filósofo Xenócrates (p. 39). En la carta Xenócrates, además de exponer su misoginia y misantropía, opone sus principios a los de la meretriz, es decir, la razón ante la pasión, y uno de sus principales argumentos consiste en que mientras la virtud es eterna, la belleza es efímera: «el corazón de Xenócrates no será engañado por atractivos tan perecederos» (p. 40). Así, la carta escenifica un rechazo mutuo de filosofía y lascivia, y mientras el filósofo representa la virtud, la hetaira encarna el vicio (en Cuba): «Si su conducta [del alma de Friné] me pudiera dar alguna esperanza, emplearía toda la fuerza de mi filosofía para restaurar en ti la virtud pero te considero como perdida pues el vicio innato con dificultad se destruye y la costumbre se convierte en una segunda naturaleza. Por fin si deseas triunfar de Xenócrates deja la profesión que ejerces, abraza la virtud, purifica tu cuerpo y haz tu alma digna de la suya./¡Cuántas Friné tenemos ahora y cuán pocos Xenócrates!» (p. 42). [Ventura Ferrer]: *El Regañón.*

366 [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, p. 210.

La fábula reflexiona a partir de la figura del zorro sobre la necesidad de prudencia, precaución y medición de las consecuencias al tomar decisiones por interés, y como moraleja señala:

> [. . .]
> Quien tan puntoso como el Zorro fuere,
> Nunca tendrá la suerte del Cordero,
> Aunque nazca en el signo del Carnero.[367]

En el texto, mientras la mona (vanidosa, dada a las apariencias, petimetra) y el león (altanero que busca decidir destinos ajenos) debido a sus características representan los polos negativos, el zorro encarna la virtud, pues es precavido, prudente, sensato y además (como indica el título de la fábula) taimado, es decir, se da cuenta rápido y cuida de su prestigio.

Igualmente la fábula puede ser entendida en un nivel histórico más concreto en cuanto alusión con un propósito didáctico a la Cuba del siglo XIX: no es conveniente que los ciudadanos útiles y virtuosos como el zorro se mezclen con aquellos que no contribuyen a la sociedad, además de alegorizar a través del león y la mona el interés y las apariencias de los cubanos como valores negativos que deben ser corregidos o evitados.

5.6 Mirarse a sí mismos o ¿por qué regaña Ventura Ferrer?

El ilustrado cubano Buenaventura Pascual Ferrer (1772–1851) representa una figura transatlántica clave del siglo XIX que, gracias a sus desplazamientos entre Cuba y España, consiguió movilizar la tradición de los *spectators* hacia el Caribe. Así, entre 1800 y 1801 publicó en su isla natal *El Regañón de La Havana*, texto principalmente de crítica de costumbres y literaria que despliega la espacialidad de una Habana con diferentes niveles o estratos —en cierta manera como la ciudad representada en *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* por Walter Benjamin—[368] a través de los cuales deambula su instancia narrativa, sea como «regañón» o como «censor».

El Regañón de La Havana, el primero de un ciclo de periódicos homónimos moralistas y de crítica literaria, constituye el punto de partida de una poética que

---

367 Ibid.
368 Walter Benjamin: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert. Fassung letzter Hand und Fragmente früheren Fassungen*. Mit einem Nachwort von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1950] 1987.

el autor desarrolla y luego exporta a España (*El Regañón General* [1803–1804]), país en el cual la perfila y años más tarde, al retornar a Cuba, trae consigo de vuelta y reconfigura con mayor madurez y agudeza. Así, los textos cubanos no solo conforman el humus del cual se nutre el último espectador español (*El Regañón General*), sino que también le sirven de marco (con)textual (como si lo envolvieran).

En *El Regañón de La Havana* su redactor, además de instaurar una serie de estrategias discursivas que le permiten juzgar las bellas letras que circulan en su ciudad caribeña (poemas, piezas dramáticas, etc.) y de polemizar agriamente con otros periódicos (*Papel Periódico de La Havana* [1790–1805]), condena principalmente las costumbres de los habaneros que percibe como erradas, es decir, son esenciales en su configuración discursiva las quejas sobre la convivencia de los cubanos y las reflexiones sobre qué se puede mejorar de ella por medio de la razón, educación y cultura. En este sentido, Ferrer representa una subjetividad crítica que, construida sobre la base de movimientos transatlánticos y de estancias relativamente prolongadas tanto en su isla como en Europa, desaprueba —como un padre regañando a sus hijos, en el espíritu del paternalismo criollo— tanto los yerros sociales como la mala literatura de los cubanos. Así, a través de este periódico su autor pretende educar a sus compatriotas en la virtud (apartándolos del vicio en que se encuentran) y el buen gusto (unido a la intención de ilustrarlos).

Mediante su crítica a los poemas o piezas de teatro de deficiente calidad Ferrer busca (tal como Domingo del Monte) orientar la construcción de una expresión literaria cubana de alto nivel. De esta forma, sus críticas por el buen gusto apuntan a conseguir una manifestación cubana propia, es decir, tienen como fundamento la pregunta por la identidad nacional y por el rol que la literatura desempeña en ella. Por lo tanto, forman parte del proceso literario cubano en que se persigue una expresión estética auténtica y autónoma, pero igualmente fijarla con la finalidad de sentar las bases de una literatura y una comunidad (de lectores) nacionales.

Teniendo en cuenta el contexto de producción del periódico, cabe señalar que este da a conocer cómo cuaja el género *spectator* en suelo caribeño y la singularidad de que esta vez el modelo toma una dirección contraria a como había sido hasta el momento la regla, ya que ahora migra desde América hacia Europa. Así, son «regaños» transatlánticos que van desde Cuba a España y luego regresan más sazonados a refunfuñar mejor al Caribe.

Asimismo *El Regañón de La Havana* (en cuanto concepción global) contiene una paradoja, ya que, si bien, por un lado, posee rasgos dinámicos (es un texto en movimiento como su propio autor), por otro, existe en el pensamiento de Ventura Ferrer vehiculado a través de este periódico una severidad en la busca

del control social y de disciplinar las multiplicidades caribeñas. Por consiguiente, el texto se mueve y regaña, y su «regaño» implica tanto el deseo de corregir algo que está mal como de reconfigurar y fijar una nueva convivencia. Dicho dinamismo (de autor y obra) finalmente es central para dar fin al ciclo de espectadores españoles. De igual forma, así como existe tal contradicción fundamental entre el movimiento y el deseo de fijar, el texto también exhibe una tensión importante no solo entre el Caribe y Europa, sino entre lo local y lo cosmopolita. De esta manera, Ventura Ferrer y *El Regañón de La Havana* (a través de un costumbrismo que busca educar y transformar en virtuosos hombres de bien a los compatriotas equivocados, pero sobre todo dotarlos de una mirada propia y autosuficiente) se constituyen en indicios de una Ilustración caribeña transatlántica y contradictoria en cuanto provinciana y al mismo tiempo abierta al mundo.[369]

Los «regaños» de Ventura Ferrer representan un género que, además de servir a su autor de base para la conformación estética de un costumbrismo cubano (es considerado uno de sus pioneros en el Caribe hispanófono), posibilita especialmente a los cubanos mirarse a sí mismos y de este modo reflexionar sobre su identidad. En *El Regañón de La Havana*, cuyo narrador describe escenas (cotidianas) que observa, es central la ficción del poder de la mirada, especialmente a través de los «anteojos mágicos», los cuales en el fondo representan espejos de la Cuba decimonónica. La configuración ideológica del texto postula que los cubanos son inmaduros (*unmündig*) y que Ventura Ferrer les enseña a mirarse a sí mismos y de ahí a plantearse cómo deberían ser (*Mündigwerdung*), es decir, en el fondo desea contribuir a que sean capaces de poseer una visión propia de sí mismos (maduros, *mündig*). Al igual que Mariano José de Larra en sus artículos de costumbres, Ferrer escenifica una reflexión sobre la identidad de sus compatriotas y sobre cómo sacarlos del retraso en que —según él— se encuentran.

Así, Ventura Ferrer escribe «regaños» para mirarse a sí mismos, los cuales constituyen textos críticos que operan como espejos (lacanianos) en La Habana. Sus textos-«regaños» son especulares en cuanto representan espejos (textos-espejo/«regaños»-espejo) de la convivencia habanera decimonónica que posibili-

---

369 Cabe indicar al respecto que *El Regañón de La Havana* contiene reflexiones de valor universal situadas en las costumbres cubanas, particularmente de La Habana, tal como las contenidas en el texto «[Sobre embustes]». Este número del 14 de noviembre de 1800 trata sobre el defecto social de las calumnias, malas lenguas, maledicencia y ofensas a los demás para ganarse la estimación, vicio representado en la ficción mediante un amigo del narrador. [Ventura Ferrer]: *El Regañón*, pp. 78–81. Por lo demás, las consecuencias nefastas de las habladurías en Cuba son bien conocidas por Ventura Ferrer, quien se consideraba víctima de la maledicencia de los publicistas del *Papel Periódico*.

tan a los cubanos una autopercepción y autoconciencia con una finalidad social, es decir, son «regaños» para vivir juntos en una comunidad cubana (deseada).

Los textos-«regaños» funcionan como espejos para que la comunidad cubana desee vivir junta. Si bien a simple vista debido a su estética costumbrista carecerían de objetivos políticos evidentes, en ellos lo político radica en que buscan establecer una imagen de la cubanidad (¿en qué consiste exactamente ser cubanos?), formando de esta manera una comunidad nacional con un pasado en común (el vicio) y un camino conjunto (la virtud).[370] En este sentido, representan «regaños» costumbristas para construir una nación, pues su instancia narrativa regaña con el propósito de disciplinar las multiplicidades de los cubanos que percibe como erradas y ordenarlas conforme a principios ilustrados. Así, y considerando que la Ilustración concibe sociedades perfectibles, se trata no solo de «regaños» para ilustrar el Caribe, sino esencialmente de «regaños» ilustrados que en el Caribe hispánico a través de una mirada mordaz buscan corregir los males de la sociedad cubana.

¿Qué se dice en los «regaños» sobre los cubanos y cómo se quiere que ellos sean? ¿Cuáles son las implicancias ontológicas y sociales de mirarse a sí mismos en textos con afanes estéticos? Los «regaños» de Ventura Ferrer reflexionan en torno a quiénes y a cómo son los cubanos con la finalidad de diseñar una imagen de un «yo» cubano («Tu es cela»),[371] es decir, una conciencia cubana, una cubanidad. Por lo tanto, mediante estos textos, cuyo propósito radica en mostrar a los cubanos («Tu es cela»), su autor busca primeramente enseñar a sus compatriotas a mirarse a sí mismos, capacitarlos para percibirse a sí mismos, y de este modo formarles una autoconciencia.[372]

Por otra parte, *El Regañón de La Havana*, su contexto de producción, sus consecuencias textuales (conjunto de *Regañones* cubanos y español) así como su autor son reflejo de una Ilustración cubana transatlántica y reformista. Una especificidad de la Ilustración en Cuba consiste en la restricción (exclusión) de gran parte de su población en el acceso a bienes económicos y culturales, tales como artes, literatura y música, las que son posibilitadas por la esclavitud que genera riquezas. Se trata, pues, de una esencial desigualdad en cuanto a la disposición de recursos materiales y simbólicos, los cuales permiten la preparación de una élite intelectual criolla que, paradojalmente, formula los discursos

370 Cf. Ernest Renan: Qu'est-ce qu'une nation?

371 Jacques Lacan: Le stade du miroir, p. 97.

372 La colección *Los cubanos pintados por sí mismos* en cuanto tematiza la automirada también constituye una autorreflexión identitaria. VV.AA.: *Los cubanos pintados por sí mismos*.

independentistas de la isla, es decir, sobre la base de la riqueza producida por los grandes contingentes de esclavos este grupo se educa y luego elabora un pensamiento de la liberación de Cuba en su propio interés, situación de la cual da cuenta la prensa de la época.

El temor a una confabulación de esclavos («Conspiración de la escalera») en el contexto de la Ilustración cubana indica una relación entre Ilustración y esclavitud (Ilustración y racismo) en el Caribe, donde existió tanto esclavitud como liberación gracias a la circulación de ideas ilustradas, tal como lo acredita la recepción haitiana y criolla del ideario de la Revolución Francesa.

Para la riqueza cubana de la Ilustración se necesitaron esclavos que trabajasen las plantaciones de azúcar. Los esclavos de la Ilustración no aparecen mencionados en *El Regañón de La Havana* ni tampoco figuran en el campo visual de su narrador. Ventura Ferrer condena el clima distendido de Cuba (producto de la holgura derivada del azúcar y los esclavos) y el mal gusto (estética neoclásica de los poemas publicados en el *Papel Periódico*). En el fondo, la crítica cubana es similar a la brasileña: los esclavos posibilitan riqueza y tiempo libre que, a su vez, permiten la relajación de costumbres frente a la cual reaccionan los autores costumbristas mediante sus textos críticos de estas. Además, se trata de una Ilustración caribeña que busca enseñar a los cubanos a mirarse a sí mismos, es decir, otorgarles una conciencia identitaria. En este sentido, el costumbrismo sirve a los propósitos de la Ilustración, pues proporciona textos que cumplen una función especular para fijar una automirada.

La mirada transatlántica de Ventura Ferrer tiene por objetivo que sus compatriotas, por un lado, se vean reflejados en sus «regaños» espectatoriales (género y estrategias aprendidos en España), y, por otro, que anhelen vivir juntos en una comunidad mejor. El autor les pone un espejo frente a sus ojos y los hace mirarse a sí mismos desde el punto de vista ambiguo de un español o un cubano (españolizado) que quiere que estos aprendan a autoconcebirse como cubanos.

En otro orden de cosas, considerando que los *spectators* constituyen un género periodístico-literario propio de la Ilustración europea surgido en la Inglaterra protestante durante el siglo XVIII de la pluma de Joseph Addison y Richard Steele a través de los modelos *The Spectator*, *The Guardian* y *The Tatler* que en esta misma época migra a diferentes países europeos (Portugal, Francia, Italia y España, entre otros), resulta de especial importancia situar *El Regañón de La Havana* en esta constelación textual en cuanto constituye una pieza fundamental de la americanización, y más específicamente caribeñización, del género *spectator*. Así, los «regaños» cubanos de Ventura Ferrer representan la caribeñización de los espectadores europeos debido a que posibilitan darle una forma propia y nueva al género, tocan temas culturales

auténticos del Caribe (silenciando los incómodos o tabuizados por algunos criollos a causa de ser políticamente incorrectos, como la esclavitud) y debaten críticamente con el campo cultural y literario del contexto (*Papel Periódico*). De esta manera, se puede señalar, por una parte, que la vida y el saber literario de Ferrer marcados por relaciones y desplazamientos transareales entre el Caribe y Europa le proporcionan el andamiaje necesario para movilizar el género literario de los *spectators* y darle un sabor caribeño, y, por otra parte, que estos *spectators* caribeños, a su vez, representan textos caribehispánicos post-/trans-/coloniales. En consecuencia, *El Regañón de La Havana* es resultado de movimientos coreográficos —como la contradanza o la guaracha— de ida y vuelta de su autor a través del Atlántico y entre áreas culturales marcadas por una relación colonial, sentido en el cual este desarrolló un periodismo transatlántico, pero igualmente transcolonial y postcolonial.

De este modo, el género *spectator* se desterritorializa en Europa y reterritorializa en el Caribe a través de *El Regañón de La Havana*. El dinamismo que caracteriza la biografía de Ventura Ferrer le permite poner en circulación el canon europeo del género y caribeñizarlo con el propósito de contribuir a la conformación de una comunidad criolla. Los criollos, como ya ha sido señalado, usaron la prensa como instrumento didáctico con la finalidad de construir naciones en conformidad con un ideario progresista ilustrado. Asimismo, estos movimientos del autor y la circulación de ideas y textualidades posibilitan señalar la existencia de una Ilustración dinámica que se desplaza de un contexto a otro, reconfigurándose y reinscribiéndose, perdiendo algunos elementos y ganando otros, por lo que se trataría en Cuba de una «transilustración» caribeña.

Ventura Ferrer regaña a través de las páginas de su *Regañón de La Havana* —sobre el trasfondo biográfico de haber perdido un puesto directivo en el *Papel Periódico*— porque quiere construir una comunidad nacional en progreso (sociedad civil civilizada) y con buen gusto. En el entendido de que la crítica de costumbres implica siempre poner en tela de juicio el convivir y la comunidad, los «regaños» y el malhumor de Ferrer aparecen orientados a reorganizar las reglas y formas de la convivencia colonial con el propósito de instituir una comunidad nacional cubana, que además sepa apreciar la buena literatura.

5.7 Excurso: «Nuestra América»

El poeta, periodista y revolucionario cubano José Martí (1853–1895) postula en su influyente ensayo «Nuestra América», publicado en New York, como fundamental la necesidad de crear una cultura americana propia que se manifieste en gobiernos acordes con la realidad local americana que no sean imitaciones

de gobiernos franceses ni estadounidenses.[373] En este sentido, estas cavilaciones insertas en un contexto independentista y de formación de naciones corresponden no solo a un pensamiento post y anticolonial, sino especialmente buscan crear gobiernos maduros y dotar al continente de autonomía, es decir, Martí reflexiona sobre cómo alcanzar una *Mündigkeit* americana y establece una diferenciación entre imitación y autosuficiencia.[374] Por lo demás, se trata de un texto que despliega una conciencia de lo propio en el marco de un pensamiento universalista.[375]

Martí comienza «Nuestra América» destacando la necesidad de superar todo tipo de provincialismos de los latinoamericanos en beneficio de ellos mismos: «Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea [. . .]. Lo que quede de aldea en América ha de despertar».[376] Para el poeta cubano lo esencial para el progreso del continente radica en sobreponerse a esta condición aldeana a través de la unión y mutua solidaridad de las sociedades americanas, relación que estima de absoluta necesidad, por lo que señala que los pueblos que aún no se conocen deben hacerlo pronto cual si fuesen juntos a combatir.[377]

Enseguida hace referencia a la conformación de naciones en América, valorando el grado de evolución de estas en el marco de las dificultades de sus circunstancias histórico-sociales, reflexiones que le permiten luego criticar a los criollos que condujeron estos procesos: «Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa [. . .]»,[378] pensamiento que pareciera aludir a Simón Bolívar, quien en sus últimos días, desilusionado tras sus esfuerzos, habría señalado que los países americanos eran ingobernables.[379]

---

373 José Martí: Nuestra América. En: *Cuba, Nuestra América, Los Estados Unidos*. Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar. México: Siglo XXI Editores S.A. [1891] 1973, pp. 111–120.

374 Lopes Gama —como fue visto— también reclama la autonomía (*Mündigkeit*) cuando condena las imitaciones (*macaqueações*) de sus compatriotas.

375 Roberto Fernández Retamar señala que la universalidad del pensamiento martiano surge de la consideración del carácter distinto y original de los contextos históricos humanos. Roberto Fernández Retamar: Introducción a Martí. En: José Martí: *Cuba, Nuestra América, Los Estados Unidos*. Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar. México: Siglo XXI Editores S.A. 1973, pp. IX–LXIII, aquí p. XXXV.

376 José Martí: Nuestra América, p. 111.

377 Ibid.

378 José Martí: Nuestra América, p. 112.

379 Michael Rössner: Reformen, katholische Aufklärung, Unabhängigkeitskriege. En: Michael Rössner (ed.): *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler [1995] 2007, pp. 105–109, aquí p. 109.

El gran problema que percibe Martí —y que constituye una de sus principales críticas— es que se importan (especialmente por parte de los criollos) modos de gobernar que no corresponden a la realidad americana y como resultado producen naturalmente desaciertos, los que derivan en último término incluso en tiranías:

> La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia.[380]

Sin lugar a duda, se trata de una crítica a las élites criollas dirigentes que estando en América no ven este continente, sino Francia y Estados Unidos. Martí dirige sus dardos al colonialismo intelectual de los criollos que consideran Estados Unidos y Europa como realidades deseables, y cuyos modelos piensan que pueden ser transportados y aplicados sin más al contexto americano. En este sentido especifica respecto a cómo se debe gobernar América:

> A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país.[381]

Para Martí es preciso gobernar de acuerdo con la realidad americana conociendo bien sus peculiaridades[382] y extrayendo de estas las formas e instituciones más adecuadas, es decir, cada gobierno debe corresponder a su realidad local. Luego, siguiendo esta misma argumentación, considera la idea de civilización con la cual los criollos buscan hacer progresar a América un camino errado impuesto desde afuera, y aboga más bien por conocer la realidad inmediata y extraer de

---

380 José Martí: Nuestra América, p. 113.

381 Ibid.

382 Fernández Retamar destaca del ideario martiano la necesidad de especificar una diferencia americana (qué singulariza a las sociedades del continente), la que para el autor de *Ismaelillo* consistiría en su carácter mestizo: «Estas guerras de liberación nacional, como la que Martí prepara, suponen una desafiante y a menudo patética confianza en lo propio; una necesidad de enfatizar lo genuino, lo autóctono, frente a la penetración colonialista e imperialista. Lo propio es para Martí, en lo más cercano, Cuba, cuya historia y cuyas realidades exalta grandiosamente; y, en lo mayor, el Continente americano al sur del río Bravo: ‹nuestra América *mestiza*›». Roberto Fernández Retamar: Introducción a Martí, pp. XXXVI–XXXVII.

ella las herramientas que permitan hacer avanzar las sociedades americanas: «El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza».[383] Por consiguiente, es necesario conocer en profundidad las características de cada contexto cultural americano y luego derivar de este la forma de gobernarlo, o sea, de acuerdo con la realidad local de cada país y sin importar modelos exóticos. Según el punto de vista del autor, los criollos fallaron justamente en haber desconocido la realidad americana y haberla reemplazado por modelos foráneos.

Martí condena a los criollos por su exceso de galofilia y proclividad estadounidense desconociendo el mundo americano, y les pide atender a sus realidades locales. Precisamente en esto consiste el propósito del costumbrismo cubano de Ventura Ferrer: «mirémonos a nosotros mismos para conocernos», por lo que se trata de un nuevo nivel de autoconciencia americana. De igual forma que los publicistas de otros contextos americanos en sus respectivos entornos locales, Ferrer busca aportar al conocimiento y autoconciencia de los cubanos (cómo somos y cómo queremos convivir) y lleva estos contenidos (autoimagen y convivencia imaginada y deseada) al espacio intermedial de la *Öffentlichkeit* decimonónica.

En «Nuestra América» José Martí proporciona una reflexión sobre la identidad y conciencia americanas, ya que en el fondo considera a los criollos colonizados intelectual y políticamente (poco americanos). A esto se agrega que América carece de instituciones que eduquen a sus clases dirigentes en el conocimiento de la realidad inmediata de sus correspondientes países:

> ¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen.[384]

Para el autor es esencial y urgente la formación de una clase dirigente americana conocedora de su propia realidad, por lo que estima que los políticos exóticos deben ser sustituidos por políticos nacionales.[385] En este sentido, al introducir el tema de la educación para formar gobernantes dialoga con la decepción bolivariana de la ingobernabilidad de los americanos, o, dicho de otro modo, Martí se pregunta por las posibilidades de que América se gobierne a sí misma (madure, se emancipe, consiga la *Mündigkeit*), pues desde su punto de vista los criollos poseían un pensamiento colonizado que no se correspondía con la realidad local, es decir, en el fondo estos habrían fallado por su falta de

383 José Martí: Nuestra América, p. 113.
384 Ibid., p. 114.
385 Ibid.

sentido americano. Es preciso descolonizar los gobiernos americanos y conseguir países con instituciones propias: «las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales».[386] Para el apóstol cubano, América debe autogobernarse, puesto que, según su opinión, no hubo emancipación real con los criollos que guiaron las independencias y fundaron naciones.

En este texto Martí también advierte sobre los peligros que Estados Unidos puede significar para América,[387] al tiempo que indica no fomentar el odio.[388] Frente a la idea de «raza», cuya existencia niega tajantemente, opone el concepto de hombre universal. Su pensamiento es universalista, no de aldea. Ante un eventual escenario negativo propone el estudio y la unión de los americanos,[389] y profetiza que vendrá una «América nueva»[390] en unión y no en discordia y desconocimiento, como percibe en sus actuales circunstancias. En general, como se ha venido viendo hasta ahora, siempre los debates literarios, culturalistas y políticos del contexto decimonónico americano están centrados en conocer, reconocer o desconocer: la cultura de los países americanos se desconoce y es preciso conocerla y reconocerla para enseguida poder gobernarla.

---

386 José Martí: Nuestra América, p. 117. – Martí igualmente presenta en este conocido ensayo una visión poética en que se cumplen los susodichos deseos (desideratas). Ibid., p. 118.

387 Sobre la vasta obra periodística del autor de *Versos sencillos* acerca de Estados Unidos, véase la excelente edición José Martí: *En los Estados Unidos. Periodismo de 1881 a 1892*. Edición crítica coordinada por Roberto Fernández Retamar y Pedro Pablo Rodríguez. Nanterre: ALLCA XX 2003.

388 Otro aspecto importante destacado por Fernández Retamar es el hecho de que Martí no rechaza todo lo proveniente de Europa y Estados Unidos, sino exclusivamente lo que considera nocivo de estos lugares. Por ello, Martí propone considerar de dichos contextos culturales extranjeros aquello pertinente a la realidad americana a través de la metáfora del «injerto», la que representaría una selección de lo beneficioso para las sociedades americanas: «Por lo demás, en los Estados Unidos, como en Europa, mucho hay de útil para nuestras tierras. En primer lugar, el saber: la ciencia, la técnica, y el vasto caudal de las artes y las letras, que Martí divulgó ampliamente entre los lectores de lengua española. Allí, como en todo, Martí piensa en la forma como puede ser asimilado por su América: ‹Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas›, nos había dicho. Y esta advertencia se agiganta cuando se trata de educación, y más aún de cuestiones sociales, políticas y económicas. Ya aquí ha de seguirse sólo lo que responda fielmente a las exigencias de sus pueblos. Lo que en este orden Martí alaba o censura, lo hace siempre en función de la circunstancia concreta de sus países, y especialmente, desde luego, de Cuba». Roberto Fernández Retamar: Introducción a Martí, p. XLII.

389 José Martí: Nuestra América, pp. 119–120.

390 Ibid., p. 120.

En este bello y complejo ensayo sobre la conciencia e identidad americanas y la necesidad de descolonización, José Martí recalca la urgencia de los americanos de conocer su realidad inmediata en aras de autogobernarse en diversidad y *Mündigkeit*. No se trata de importar y emular modelos foráneos y exóticos, sino de concebir e instaurar los propios americanos, para lo cual es preciso madurar: «Los jóvenes de América [. . .] [e]ntienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear».[391]

391 Ibid., p. 117.

6 **Prensa para la emancipación**

Prensa chilena decimonónica o el deseo de una comunidad emancipada: la *Aurora de Chile* (1812–1813), *El Monitor Araucano* (1813–1814), *El Duende de Santiago* (1818)

6.1 Comunidad, emancipación y realización

Zygmunt Bauman en *Community. Seeking Safety in an Insecure World* destaca el carácter afectivo y acogedor de las comunidades así como el apoyo mutuo que en ellas se brindan sus miembros. Las caracteriza como territorios cerrados en los cuales se convive de modo íntegro y en plena confianza, es decir, estas poseen una esencia hospitalaria.[1] Así, al inicio de sus reflexiones resalta el sentimiento grato de vivir en comunidad:

> Words have meanings: some words, however, also have a «feel». The Word «community» may mean, it is good «to have a community». If someone wandered off the right track, we would often explain his unwholesome conduct by saying that «he has fallen into bad *company*.» If someone is miserable, suffers a lot and is consistently denied a dignified life, we promptly accuse *society* – the way it is organized, the way it works. Company or society can be bad; but nor the *community*. Community, we feel, is always a good thing.[2]

Asimismo, para distinguir su noción de comunidad, Bauman recurre a los conceptos de «shared understanding» y «warm circle». Mediante el primero Ferdinand Tönnies alude al carácter tácito, natural e inconsciente de una comunidad y a través del segundo Göran Rosenberg se refiere a aspectos tales como la ayuda y simpatía incondicionales que un miembro de una comunidad espera recibir al interior de esta al encontrarse inmerso en su forma específica de convivencia.[3] Por lo tanto, existe una frontera que separa a la comunidad del exterior, el que se percibe como hostil: «The vision of community, let me repeat, is that of an island of homely and cosy tranquillity in a sea of turbulence and inhospitality».[4]

De este modo, la comunidad representa para el sociólogo y filósofo polaco-británico un lugar cálido y cómodo,[5] el mundo deseado al cual los humanos

---

1 Zygmunt Bauman: *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge/Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd. 2001.

2 Ibid., p. 1.

3 Ibid., pp. 9–11.

4 Zygmunt Bauman: *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press 2000, aquí p. 182.

5 Zygmunt Bauman: *Community*, p. 1.

https://doi.org/10.1515/9783110758900-007

desean volver a habitar, que se diferencia de su mundo actual.[6] Por lo tanto, desde el punto de vista de la condición posmoderna del hombre Bauman ve la comunidad como el paraíso perdido al cual este anhela regresar.[7] Así, hace referencia al sueño de una comunidad deseada, distinguiendo entre comunidad aspirada y aquella realmente existente.[8] En este aspecto, recurre al mito de Tántalo (figura mitológica condenada por los dioses a no poder saciar su hambre ni sed) para alegorizar el deseo de una comunidad real de acercarse a la anhelada. Agrega que en ocasiones la comunidad real busca mantener las ventanas cerradas, pero que así el aire se vuelve insoportable y opresivo, ya que se cierra el contacto con extraños.[9]

Un aspecto central de su argumentación reside en el vínculo entre libertad y seguridad en las sociedades modernas; de hecho, considera que la modernidad europea se constituye como resultado de una restricción de libertades en beneficio de la seguridad. En este contexto, prescindir de la comunidad significa privarse de la seguridad y a su vez la conexión a una comunidad implica abstenerse de la libertad. Por lo tanto, seguridad y libertad nunca pueden estar en equilibrio,[10] incluso los propios comunitaristas perciben como incompatible un crecimiento armonioso de ambas condiciones.[11] En este sentido, Bauman afirma: «We cannot be human without both security and freedom; but we cannot have both at the same time and both in quantities which we find fully satisfactory».[12] Así, si bien, por un lado, seguridad y libertad constituyen necesidades fundamentales del hombre, por otro, la comunidad ofrece protección y seguridad a cambio de la libertad y de restringir la individualidad.[13]

Igualmente este autor plantea concebir la historia no como una progresión linear, sino como un movimiento pendular entre seguridad y libertad.[14] Estas condiciones, aparte de no poder armonizarse sin que existan roces, se complementan y son incompatibles. Además, es muy alta la posibilidad de que entren en conflicto y es necesario que se reconcilien.[15] En este contexto indica que ninguna de

6 Ibid., p. 3.
7 Ibid.
8 Zygmunt Bauman: *Community*, p. 4.
9 Ibid.
10 Zygmunt Bauman: *Community*, p. 4–5.
11 Zygmunt Bauman: *Liquid Modernity*, p. 182.
12 Zygmunt Bauman: *Community*, p. 5.
13 Zygmunt Bauman: *Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*. Aus dem Englischen von Frank Jakubzik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [2001] 2017, aquí p. 2.
14 Zygmunt Bauman: *Community*, p. 19.
15 Ibid., pp. 19–20.

las formas de convivencia humanas («human togetherness») probadas en el curso de la historia ha logrado superar tal dilema,[16] y concluye: «Promoting security always calls for the sacrifice of freedom, while freedom can only be expanded at the expense of security».[17] De esta manera, y en el entendido de que a menudo la libertad de unos implica sacrificar la seguridad de otros y de que la seguridad de un grupo compromete la libertad de otro, considera la convivencia cargada de un conflicto permanente.[18]

Precisamente los ilustrados en Chile en el marco de una situación colonial buscan libertad y seguridad para la comunidad chilena, ya que continuar siendo parte de la española no conviene a los intereses locales, es decir, precisan instituir una nueva comunidad independiente. Por lo tanto, la independencia significa un período intersticial y a la vez de crisis, ya que constituye la ruptura con una comunidad anterior y el nacimiento de una nueva. Asimismo los discursos que circulan entre los ilustrados chilenos representan proclamas teóricas a favor de la libertad, en las que también se tematizan la seguridad y formas de protección que se imaginan en beneficio de la nueva comunidad que se busca fundar.

Bauman igualmente recurre a Sigmund Freud, quien tanto en *Die Zukunft einer Illusion*[19] como en *Das Unbehagen in der Kultur*[20] reflexiona sobre el choque que se produce entre seguridad (que asume la forma de coerción social) y libertad, y señala específicamente que cada cultura se construye sobre la base de restricciones y presiones así como de la supresión del instinto.[21] Vinculado con esta relación entre coacción y libertad, otro de los temas centrales que Bauman discute es la emancipación, respecto a la cual indica que en su contraparte necesariamente significa la supresión de otros.[22]

«Rerooting the Uprooted», título del segundo capítulo de *Community*, es representativo de las actividades publicísticas y políticas de Camilo Henríquez y Antonio José de Irisarri (autor guatemalteco integrado en una nueva comunidad), para quienes —del mismo modo que para las élites criollas de otros contextos americanos— era preciso repensar los modelos políticos obsoletos del

16 Ibid., p. 19.
17 Ibid., p. 20.
18 Ibid.
19 Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1927.
20 Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1930.
21 Sigmund Freud cit. en: Zygmunt Bauman: *Community*, p. 25.
22 Zygmunt Bauman: *Community*, p. 26.

colonialismo español que llegaba a su fin con el propósito de rearraigar lo desarraigado por la crisis colonial. Así, periódicos (literarios) como la *Aurora de Chile*, *El Monitor Araucano* o *El Duende de Santiago* permiten a los criollos en Chile cavilar (estéticamente) sobre las formas de comunidad (considerando la problemática de la libertad y seguridad) reales y anheladas, es decir, sobre los modelos de convivencia existentes y los deseados.

Los criollos buscaban construir nuevas comunidades locales —aunque Simón Bolívar soñaba con una comunidad panamericana emancipada frente a la realidad de las fragmentaciones regionales— a través de las cuales pretendían dar seguridad a los americanos en un mundo que se les había vuelto hostil y se estaba desintegrando poco a poco. Asimismo, mediante estas comunidades querían crear en sus habitantes nuevas subjetividades y el sentimiento de pertenecer a colectividades distintas a la colonial. De este modo, los criollos asumían que estaban —como hubiera dicho Bauman— *in loco parentis* respecto a los habitantes locales de sus contextos correspondientes.

La sociedad colonial (comunidad española) es coercitiva al dar seguridad a los habitantes de América e impedirles la libertad. Los criollos, a su vez, que buscaron las independencias y ofrecieron formas alternativas de seguridad a los americanos, pasaron a cumplir un rol coactivo en las comunidades que fundaron respecto a indios, negros, mulatos, etc. Es decir, de dominados por los españoles se transformaron en dominadores de los grupos culturales americanos no criollos. Tampoco se debe perder de vista que los criollos buscaban construir estados nacionales, los que representaban comunidades que *per se* debían excluir a otros grupos. En lo que toca a las independencias, estas se relacionaron en el pensamiento criollo con la emancipación, la cual es posible vincular con el concepto de *Mündigkeit*, que —como se problematizó en capítulos anteriores— nunca es completa ni acabada.

Igualmente Bauman, en su influyente obra *Liquid Modernity*, reflexiona sobre la emancipación, retomando en una de sus primeras consideraciones sobre ella el pensamiento de Herbert Marcuse relativo a cómo las masas perciben y pueden rechazar la liberación, y señala: «few people wished to be liberated, ever fewer were willing to act on that wish, and virtually no one was quite sure in what way the ‹liberation from society› might differ from the state they were already in».[23] Si bien sus planteamientos se refieren a las sociedades postindustriales, no dejan de tener acierto respecto a cómo los no criollos interpretaban los deseos independentistas de las élites criollas locales, las cuales en ocasiones —como se ha visto— los denigraban tratándolos de «chusma», «vulgo ignorante», etc.

23 Zygmunt Bauman: *Liquid Modernity*, p. 16.

En este sentido, teniendo en cuenta la compleja diferencia entre libertad objetiva y subjetiva, Bauman indica que ciertos filósofos incluso llegaron a sospechar de que a las personas les molestaba la idea de ser libres y que, dadas las dificultades que ejercer la libertad podía conllevar, rechazarían la emancipación.[24] Así, menciona que los esclavos se pueden sentir libres en la misma esclavitud,[25] y alude alegóricamente a una versión apócrifa del episodio en el que los marineros de Odiseo se encuentran transformados en cerdos (a causa de un hechizo de Circe) en la cual estos rechazan ser liberados. Cuando Odiseo consigue retransformar a uno de ellos en humano, este se siente furioso, ya que en la vida de cerdo carecía por completo de responsabilidades.[26] A este respecto, Bauman también hace referencia al rechazo existente hacia quienes no desean asumir los riesgos ni responsabilidades que la autonomía y autodeterminación genuinas traen consigo.[27] Por ello indica que la libertad puede ser asumida ya sea como una bendición o una maldición.

Asimismo, recurre al punto de vista filosófico de Émile Durkheim, según el cual la coerción de la sociedad, paradojalmente, constituye un potencial emancipador del hombre en cuanto lo libera de sus impulsos asociales:

> The individual submits to society and this submission is the condition of his liberation. For man freedom consists in deliverance from blind, unthinking physical forces; he achieves this by opposing against them the great and intelligent force of society, under whose protection he shelters. By putting himself under the wing of society, he makes also, to a certain extent, dependent upon it. But this is a liberating dependence; there is no contradiction in this.[28]

Así, conforme con esta argumentación no existe contradicción entre dependencia y liberación, y la única forma de conseguir esta última es sencillamente siguiendo las normas de la sociedad.[29] La anomia, es decir, la ausencia de estas o su falta de claridad, representa la peor situación en que puede caer una sociedad, pues ella debe garantizar certezas y brindar seguridad a sus miembros.[30] En tal sentido se puede señalar que los criollos (en el caso del presente capítulo, los chilenos) al percibir normas poco claras en cuanto a los beneficios para los

24 Ibid., p. 18.
25 Ibid., p. 17.
26 Ibid., p. 18.
27 Ibid., p. 19.
28 Émile Durkheim cit. en: Ibid., p. 20.
29 Zygmunt Bauman: *Liquid Modernity*, p. 20.
30 Ibid., p. 21. – Bauman hace referencia a una «profana trinidad» compuesta de incertidumbre, inseguridad y desprotección. Ibid., p. 181.

habitantes locales, decidieron transformarlas y así proporcionar a estos otras certezas de mayor provecho.

Otro aspecto central de la argumentación de Bauman consiste en que la «modernidad pesada» (alude especialmente a los enfoque teóricos de Horkheimer y Adorno) se preocupaba por el orden y se orientaba por el *telos* de la emancipación.[31] La teoría crítica, que advirtió las tendencias al totalitarismo de la sociedad y se esforzó por desactivarlas, defendía la autonomía humana, la libertad de elección y autoafirmación así como el derecho a la diferencia.[32] Sin embargo, se basaba en una modernidad pesada, sólida, condensada, sistémica,[33] a diferencia de la «modernidad líquida» que propone Bauman.

De este modo, el autor sitúa la concepción de la emancipación humana por parte de la teoría crítica, en su primera fase, en el marco histórico del desenvolvimiento de una sociedad totalitaria:

> [. . .] early critical theory saw the wrenching of individual liberty from the iron grip of routine or letting the individual out of the steely casing of a society afflicted with insatiable totalitarian, homogenizing and uniformizing appetites as the ultimate point of emancipation and the end to human misery — the moment of «mission accomplished» Critique was to serve that purpose; it needed to look no further, not beyond the moment of its attainment — nor had it time to do so.[34]

La «modernidad líquida» difiere de la «sólida» en que esta última posee un *telos* de cambio histórico, un final, un estado de perfección que se puede conseguir,[35] contexto en el cual la emancipación se constituye como uno de sus grandes proyectos:

> If the original modernity was top-heavy, the present-day modernity is light at the top. Having relieved itself of its «emancipatory» duties except its duty to cede the business of emancipation to the middle and bottom layers, to which most of the burden of continuous modernization has been relegated.[36]

Así, de acuerdo con el balance que Bauman realiza de lo que había sido esta «modernidad sólida», el antiguo objetivo de la teoría crítica consistía en lograr la emancipación humana;[37] de hecho, sus teóricos se comprometieron en servir

31 Zygmunt Bauman: *Liquid Modernity*, p. 24.
32 Ibid., p. 26.
33 Ibid., p. 25.
34 Ibid., p. 26.
35 Ibid., p. 29.
36 Ibid., pp. 29–30.
37 Ibid., p. 41.

a actividades que condujeran a ella.[38] Por lo tanto, y siguiendo estos postulados, se puede señalar que la prensa para la liberación y emancipación del siglo XIX en América Latina se constituye en un sentido propio de esta forma de «modernidad sólida» en un contexto extraeuropeo (en el pensamiento de Bauman subyace la conciencia de una pluralidad de modernidades). Además, con relación a la «modernidad líquida» Bauman apunta que en este período, en el cual tuvo lugar una transformación profunda del espacio público,[39] ya no hay grandes líderes que indiquen qué hacer y que liberen de las consecuencias de los actos particulares,[40] rol que en la época y contexto que estudiamos cumplían a cabalidad los criollos.

Por otro lado, existen aspectos ontológicos relacionados con la separación de una comunidad e integración en una nueva que se está constituyendo (cambio de comunidad), los que tienen que ver con la independización y autorrealización. Emmanuel Levinas en *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*[41] elabora una argumentación referida a la necesidad, su satisfacción y la realización humanas. Su punto de partida son los elementos materiales que garantizan la vida («vivre de. . .»)[42] y conceptualiza el hambre como carencia material fundamental del ser humano. Uno de sus postulados centrales en esta obra consiste en que como Mismidad nos encontramos inmersos en la Otredad, en lo Otro que es el infinito y que excede al Mismo (en cuanto totalidad), contexto en el cual hace referencia a la centralidad que desempeña la relación social, a la que califica como «l'expérience par excellence».[43]

Otro concepto importante que Levinas desarrolla es el de felicidad, en la cual —según su punto de vista— el ser humano se mueve por el único hecho de vivir. La felicidad es el acabamiento, cuyo recuerdo de su estado inicial de aspiración le otorga el carácter de realización.[44] Para el pensador lituano la felicidad como culminación de un proceso constituye la realización.

En este contexto se puede considerar el «hambre de libertad», que movió a los criollos del siglo XIX en América Latina, como un acicate importante para conseguir su satisfacción y separarse de la comunidad colonial que impedía la felicidad (término clave, por lo demás, del vocabulario ilustrado). La felicidad

---

38 Ibid., p. 48.
39 Ibid., p. 25.
40 Ibid., p. 30.
41 Emmanuel Levinas: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française [1961] 2017.
42 Ibid., p. 112.
43 Ibid.
44 Emmanuel Levinas: *Totalité et infini*, p. 116.

social consistía en la realización colectiva en la forma de fundación de nuevas comunidades. Los deseos de conseguir dicha realización se perciben con claridad en los escritos de los criollos, en especial en su prensa.

Para el autor de *La Mort et le Temps*, en el marco de sus cavilaciones éticas tras la Segunda Guerra Mundial, las necesidades son parte constituyente de la felicidad y, por tanto, de la noción de realización: «L'être humain se plaît dans ses besoins, il est heureux de ses besoins»,[45] idea que si se la lleva al plano de la necesidad de independencia en el contexto latinoamericano, permite pensar su insistente búsqueda y concentración de energía en ella como una actividad que genera cierto gozo que aumentará con su realización.

Levinas ve en las carencias un potencial intrínseco de ser satisfechas. Si bien el hombre es dependiente de ellas, estas contienen latente su realización: «Ce qui lui manque, est source de plénitude et de richesse. Dépendance heureuse, le besoin est susceptible de satisfaction comme un vide qui se comple».[46] Por lo tanto, trasladando estas consideraciones desde un plano biológico y existencial a otro social, se puede entender la carencia de autonomía en un escenario colonial como situación contenedora en sí de un potencial (*in nuce*) liberador y emancipador.

El autor reflexiona sobre la felicidad (del Mismo) en cuanto satisfacción de lo (Otro) que falta para cubrir una necesidad, sentimiento de plenitud existencial que se encuentra relacionado con la independencia del Mismo: «La jouissance, dans la relation avec la nourriture qui est l'*autre* de la vie, est une indépendance *sui generis*, l'indépendance du bonheur. La vie qui est la vie *de* quelque chose, est bonheur».[47] Así, la independencia es felicidad y a su vez realización en el encuentro con lo Otro que pasa a ser parte de lo Mismo y lo sobrepasa. Referente a la situación de los criollos en Latinoamérica, estos fallan en el encuentro con sus Otros, pues «desotrorizan» a negros, indios, mulatos, «chusmas», etc. al crear naciones para su propio grupo. Como ha sido dicho, los criollos buscan integrarlos a sus proyectos de convivencias, pero excluyéndolos en lo que toca a sus particularidades culturales; en este sentido, diseñan sociedades con formas y modelos convivenciales excluyentes.

Asimismo Levinas indica que la felicidad no corresponde a la ausencia de necesidades, sino más bien a la satisfacción de todas ellas. Al privar a un hombre de una necesidad, se priva de ella a un ser que conoce de satisfacción de estas, es decir, la felicidad:[48] «Le bonheur est accomplissement: il est dans une âme

45 Ibid., p. 118.
46 Ibid.
47 Ibid.
48 Emmanuel Levinas: *Totalité et infini*, p. 119.

satisfaite et non pas dans un âme ayant extirpé ses besoins, âme châtrée».[49] Por consiguiente, para el fenomenólogo lituano la satisfacción de todas las necesidades constituye la realización.

Dichas reflexiones también se pueden transferir desde un contexto ontológico a uno social, y asimismo es posible pensar en necesidades colectivas tales como —integrando las consideraciones de Bauman— nuevas (otras) formas de seguridad y libertad para los americanos del siglo XIX después de haber dejado atrás la vida colonial. En América Latina la realización —en el sentido de Levinas— constituye un proceso que aún no ha acabado. La necesidad de libertad se satisfará en plenitud cuando se haya conseguido una emancipación íntegra de los países criollos (es decir, la felicidad ilustrada).

Además, en la necesidad, sobre todo a través de su satisfacción (que se halla en la otredad del Mismo), se encuentra igualmente la posibilidad de superar la alteridad. Para Levinas la necesidad (cuya esencia es «[. . .] la distance s'intercalant entre l'homme et le monde dont il dépend»)[50] constituye el primer movimiento del Mismo, una dependencia temporal de lo Otro, y consecuentemente la posibilidad de romper con la alteridad de la que depende la necesidad.[51] Asimismo indica que las dependencias del mundo que son necesidades (frío, hambre, sed, desnudez, protección) movilizan el instinto humano para que el hombre las satisfaga y logre independizarse del mundo:[52] «Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre».[53] Por lo tanto, las propias necesidades sirven al hombre de acicate para llegar a ser independiente, libre, emancipado y realizado.

A continuación, tras haber satisfecho sus necesidades materiales y haberse reconocido como ente capaz de satisfacerse, el yo se puede dirigir hacia lo que no le falta: el deseo, para lo cual se requiere la presencia del Otro que es irreductible al Mismo.[54] Así, en el pensamiento fenomenológico de Levinas es importante la dicotomía entre necesidad y deseo: mientras en la primera se toma al Otro (lo real) y se lo hace Mismo (asimila), el segundo consiste en proyectarse hacia el futuro.[55]

En el contexto decimonónico latinoamericano, el yo atravesado por deseos emancipativos es representado por la colectividad de los criollos que se han sobrepuesto a las necesidades de protección, unión y seguridad existentes en la

49 Ibid.
50 Emmanuel Levinas: *Totalité et infini*, p. 120.
51 Ibid., p. 119.
52 Ibid., p. 120.
53 Ibid.
54 Emmanuel Levinas: *Totalité et infini*, p. 121.
55 Ibid.

sociedad colonial, organizándose para ello en comunidades nacientes en las cuales proyectan la satisfacción de dichas necesidades, y en las que además sigue faltando el rostro del Otro (no español) de los criollos, que ha sido desplazado e integrado en una posición marginal a estos proyectos de nación (indios, negros, castas, etc.).

Asimismo, vinculado con los deseos de realización de los proyecto sociales criollos, se puede recurrir al pensamiento de Tzvetan Todorov, quien en *La vie commune. Essai d'anthropologie générale* relaciona el concepto de realización con las nociones de coexistencia y reconocimiento.[56] En esta obra el filósofo búlgaro propone que la especificidad de la condición humana radica en la incompletitud original del hombre, su aspiración al reconocimiento y su necesidad de los otros para mediante ellos lograr constituir su «sí». Por lo tanto, destaca la importancia de la alteridad para la conformación de una conciencia de sí: «Le soi n'existe que dans et par ses relations avec les autres; intensifier l'échange social signifie intensifier le soi».[57] A esto agrega que la plenitud se alcanza en la relación con los otros y que también la felicidad se puede vivir en diferentes formas de interacción humana (consuelo, reconocimiento, cooperación, imitación, competencia, comunión).[58]

Igualmente indica que en Occidente Jean-Jacques Rousseau fue el primero en saber identificar la socialidad constitutiva del ser humano al plantear que no puede haber felicidad sin los otros, mientras que, por su parte, señala que se es feliz porque se ama y que se ama porque sin el otro se está incompleto. No obstante, añade que si nuestra felicidad depende de los demás, estos también pueden destruirla.[59] De la misma manera manifiesta que preocuparse por los otros no implica privarse de sí mismo, ya que ello puede beneficiar tanto el bien común como la felicidad individual,[60] lo que bien podría entenderse como un «éloge de la vie commune»,[61] aunque esta «ne garantit jamais, et dans le meilleur des cas, qu'un frêle bonheur».[62]

Según Todorov, el reconocimiento que exigimos del Otro es multiforme y omnipresente,[63] situación que ilustra mediante el reconocimiento y estima social que

56 Tzvetan Todorov: *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*. Paris: Éditions du Seuil 1995.
57 Ibid., p. 187.
58 Ibid., p. 188.
59 Ibid., p. 191.
60 Ibid., p. 190.
61 Ibid., p. 191.
62 Ibid., p. 192.
63 Ibid., p. 179.

se reciben por el trabajo bien hecho, para enseguida reflexionar sobre el proceso de realizar, cumplir o llevar a cabo una tarea como tal:

> Il est possible cependant de trouver une satisfaction d'un autre genre encore: non dans le jugement porté par autrui ou par moi, mais, hors de toute reconnaissance et même de toute coexistence, dans le geste même qui accomplit ce travail. Sans aucun dédoublement, sans aucune médiation, l'être humain a alors, par sa simple présence dans chacun de ses gestes, le sentiment de son propre *accomplissement*, et il éprouve à travers lui son existance.[64]

El autor señala igualmente que la presencia o ausencia de mediación distingue entre reconocimiento y realización de sí: mientras el primero es necesariamente mediatizado por otro, la segunda es inmediata, no requiere del reconocimiento y contiene en sí su propia recompensa:[65]

> L'accomplissement ne s'opose pas à la coexistence comme la solitude à la socialité – la reconnaissance pouvant être recherchée dans la solitude de l'orgueil, et l'accomplissement pouvant être vécu en compagnie des autres – mais comme l'absence ou la présence de médiation.[66]

La realización es presencia pura, tal como el hecho estético, respecto al cual Todorov cita a Karl Philipp Moritz: «Le beau est si accompli en lui-même que toute la fin de son existance se truove en lui».[67] El efecto de la realización es puramente interior; esta es un sentimiento comparable a la experiencia estética al realizarnos en una fusión conmovedora con el entorno sensible, y además se puede relacionar con experiencias intelectuales y espirituales. En este sentido, siguiendo a Martin Buber, señala que mientras la coexistencia corresponde al dominio de la relación yo-tú, la realización es el punto culminante de yo-aquello («cela»).[68]

El concepto de realización alude a un estado emotivo de orgullo y felicidad por aquello realizado que antes no se esperaba lograrlo tan bien. Es la actitud de satisfacción frente al trabajo bien hecho e implica dar en él lo mejor de sí: «je peux éprouver mon accomplissement dans le simple effort physique, lorsque je donne le meilleur de moi-même».[69] Así, Todorov indica que la realización (pueden ser logros deportivos o mentales) además de todos los beneficios con los que puede contribuir, también aporta alegría en y por la perfección de la actividad misma, sobre todo al alcanzar lo que antes era considerado imposible. Se trata de una

64 Ibid.
65 Tzvetan Todorov: *La vie commune*, p. 180.
66 Ibid., p. 183.
67 Karl Philipp Moritz cit. en: Ibid., p. 180.
68 Tzvetan Todorov: *La vie commune*, p. 181.
69 Ibid., p. 182.

alegría que no requiere buscar gratificación fuera de la acción misma y que se limita al momento presente.[70]

En el contexto latinoamericano del siglo XIX la realización constituye, pues, el efecto de autosatisfacción que los criollos quieren conseguir en las comunidades que están formando. Todorov también alude a una relación entre autoimagen y realización: «Je suis satisfait de l'image que je me donne à moi-même: l'autosanction fonctionne».[71] Esta forma de satisfacción se puede entender en cuanto los criollos buscaron —como se vio en el caso cubano— a través de sus textos construir una imagen social satisfactoria (¿y autocomplaciente?) de las comunidades mediante la cual sus integrantes puedan sentirse orgullosos de pertenecer a ellas. Además, los miembros de estas colectividades deben llegar a sentir orgullo por lo que hacen y han conseguido. Así, es posible pensar que el objetivo último (el ideal) de las comunidades que los criollos buscan construir (y que brindarán otras formas de seguridad y libertad, de acuerdo con el pensamiento de Bauman) haya sido crear en sus miembros un sentimiento de realización colectivo —en el sentido de Levinas y Todorov—, es decir, sentirse felices, plenos, orgullosos y satisfechos de la nueva forma de socialidad alcanzada y a alcanzar. En el fondo, el objetivo de los criollos sería conseguir en sus conciudadanos realización y felicidad de vivir juntos en los nuevos países cuyas convivencias imaginan (sobre la base de una crítica a los modelos previos) a través de sus escritos, en particular la prensa.

6.2 Figuras y textos de la Ilustración en Chile

El período de la Ilustración en Chile alcanza su cénit con el desarrollo del movimiento de emancipación nacional que se inicia en 1810, culmina con la declaración formal de independencia respecto de España en 1818 y comprende enseguida una fase de preparación postcolonial de los fundamentos del país independiente. Otros acontecimientos importantes de esta época que se pueden mencionar, ambos de 1812, son la llegada de la imprenta al país —utilizada en beneficio del gobierno recientemente constituido— y la proclamación de la libertad de prensa en la Constitución de Cádiz de dicho año.

A su vez, dentro de las figuras más relevantes de la Ilustración chilena en el plano cultural (que necesariamente se encuentra ligado al político), además de Camilo Henríquez y Antonio José de Irisarri, cuentan:

---

70 Ibid.
71 Tzvetan Todorov: *La vie commune*, p. 184.

- el abate Juan Ignacio Molina (1740–1829), religioso jesuita expulso del país en 1767 y notable naturalista que destacó en Italia como catedrático de griego y por la publicación en Bolonia, entre otros textos importantes, de su obra naturalista *Saggio sulla Storia Naturale del Chili* (1782) y de su historia del país *Saggio della Storia Civile del Chili* (1787).[72]
- el jesuita y teólogo, también expulsado, Manuel Lacunza (1731–1801), autor de la obra milenarista en tres tomos *Venida del mesías en gloria y magestad* (1812).[73]
- el educador venezolano Simón Rodríguez (1769–1854), preceptor de Simón Bolívar, que, habiendo llegado en 1833 a Concepción con motivo de una invitación del entonces intendente de la ciudad José Antonio Alemparte a trabajar en el Instituto Literario penquista (hoy liceo Enrique Molina Garmendia) como profesor, publicó en la imprenta de esta misma institución su obra *Luces y Virtudes Sociales* (1834).[74]
- el bibliófilo y político José Antonio Rojas (1732–1817) quien, tras su estadía en España, donde conoció la Ilustración francesa, regresó a Chile con 16 cajas de libros que traían obras como la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alambert así como textos de Rousseau, Montesquieu y Voltaire, por lo que se convirtió en el «[d]ueño de la biblioteca [privada] más importante de fines del siglo XVIII [y en] precursor en la circulación de las ideas ilustradas europeas en Chile».[75]
- José Amor de la Patria (pseudónimo), que en el *Catesismo politico Christiano dispuesto para la instruccion de la Juventud de los Pueblos libres de la America meridional*, texto que circuló en Santiago antes del Cabildo Abierto de 1810, sin desconocer la autoridad del rey Fernando VII apresado por los franceses, llamaba a los criollos locales a constituir una Junta de Gobierno.[76]

---

72 *Memoria chilena*: Precursor del conocimiento científico en Chile. El abate Juan Ignacio Molina (1740–1829). [sin fecha]e, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-590.html (Última consulta: 14.06.2020).

73 *Memoria chilena*: El fin de los tiempos y el advenimiento del Milenio. Manuel Lacunza (1731–1801). [sin fecha]d, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3589.html (Última consulta: 14.06.2020).

74 Fabio Morales: Cronología. En: Simón Rodríguez: *Sociedades Americanas*. Edición de Óscar Rodríguez Ortiz. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1990, pp. 307–334, aquí pp. 325–326.

75 *Memoria chilena*: El bibliófilo ilustrado José Antonio Rojas (1732–1817). [sin fecha]b, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-333855.html (Última consulta: 14.06.2020).

76 *Memoria chilena*: Primera Junta de Gobierno (1810). *Catecismo Político-Cristiano*. [sin fecha]c, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92740.html (Última consulta: 14.06.2020).

Por su lado, en lo que concierne a la prensa de la época en Chile, además de periódicos como la *Aurora de Chile* (1812–1813), el *Semanario Republicano de Chile* (1813), *El Monitor Araucano* (1813–1814) y *El Duende de Santiago* (1818), también se encuentran en esta constelación *El Sol de Chile* (1818), *El Chileno* (1818), *El Argos de Chile* (1818),[77] *Cartas Pehuenches* (1819), *El Telégrafo* (1819–1820),[78] *El Avisador Chileno* (1824), *El Pensador Político-Religioso* (1825), *La Abeja Chilena* (1825),[79] *La Década Araucana* (1825), *El Redactor de la Educación* (1825),[80] entre otros textos.[81] Así, salta a la vista que en el paisaje de la prensa chilena decimonónica coexisten modelos importados desde los periódicos espectatoriales de Europa (*El Duende*, *El Pensador*) con otros surgidos en suelo americano, o bien que provienen de entornos culturales diferentes (Camilo Henríquez menciona la *Aurora de Philadelphia* en la *Aurora de Chile* del 4 de junio de 1812).[82]

En este contexto, Camilo Henríquez y Antonio José de Irisarri, ambos pioneros del periodismo chileno, aparecen como periodistas ilustrados por antonomasia en cuanto sus vidas y obras son representativas de cuán intrínseca puede llegar a ser la compenetración de literatura y política. De hecho, el sentido metafórico de la *Aurora* (que ilumina y permite ver con claridad (Ilustración)) implica una oposición semántica a las tinieblas de la ignorancia (que impiden distinguir las cosas) en que estuvo sumido el entonces llamado Reino de Chile bajo el dominio colonial (haber mantenido a los americanos en la ignorancia es una de las principales imputaciones de Henríquez al gobierno español), y así estas luces se ponen en Chile —como en los demás países latinoamericanos— al servicio de la revolución de independencia. El pensamiento ilustrado está ligado a la emancipación, a

---

77 Estos cuatro últimos periódicos han sido editados en Guillermo Feliú Cruz: *La imprenta durante el gobierno de O'Higgins. Cuatro periódicos de 1818.* El Argos de Chile – El Duende – El Sol de Chile – El Chileno. *Estudio bibliográfico*. Santiago de Chile: Imprenta Cultura 1956.

78 Estos dos periódicos han sido editados en Guillermo Feliú Cruz: Cartas Pehuenches – El Telégrafo. *1819–1820*. Santiago de Chile: Imprenta Cultura 1958.

79 Como fue indicado en el capítulo 1, al otro lado de la Cordillera de los Andes también circula en la época un equivalente: *La Abeja Argentina* (1822).

80 Estos tres últimos periódicos han sido editados en Guillermo Feliú Cruz: La Abeja Chilena – Observaciones a La Abeja Chilena – La Década Araucana – El Redactor de la Educación. *1825*. Con una introducción de Guillermo Feliú Cruz. Santiago de Chile: Ediciones de la Biblioteca Nacional 1966.

81 Una lista en detalle de los periódicos publicados entre 1801 y 1830 tanto en Chile como en Argentina se presenta en Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur in Argentinien und Chile. Eine kontrastive Studie auf der Grundlage der frühen Periodika (1800–1830)*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 1995, aquí pp. 20–21.

82 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile. Periódico Ministerial, y Político*. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1812–1813, aquí núm. 17, p. 71. http://www.auroradechile.cl/newtenberg/681/propertyname-699.html (Última consulta: 14.04.2020).

hacer libres y *mündig* a los americanos, tal como se manifiesta en los textos que se analizan a continuación. En este sentido, existe una continuidad ideológica entre la *Aurora de Chile*, el *Semanario Republicano de Chile*, *El Monitor Araucano* y *El Duende de Santiago*. Estos periódicos son portadores de disertaciones sobre los asuntos públicos (especialmente tocan el tema de la libertad) de la nueva comunidad y su fundamento lo constituye el pensamiento ilustrado-progresista, principalmente de raigambre francesa, por lo que se puede señalar que vistos en su época funcionaban como piezas de un proyecto emancipativo-literario mayor.

En lo que sigue se enfocan tres textos de central importancia para el proceso de la Ilustración chilena en cuanto ponen en circulación en su contexto inmediato reflexiones de corte libertario concernientes a los procesos emancipativos que se están llevando a cabo, las cuales más tarde o paralelamente se retoman y reposicionan en la *Aurora de Chile*, *El Monitor Araucano* y *El Duende de Santiago*, ya sea extendiéndose, madurándose, profundizándose, matizándose, reformulándose y/o variándose.

Así, en el primero de ellos, la «Proclama de Quirino Lemáchez»,[83] escrita por Camilo Henríquez y que circuló en Chile el 6 de enero de 1811, este realiza un llamado a sus compatriotas para elegir a los representantes más idóneos para el primer Congreso Nacional.

La «Proclama» comienza con una introducción relativa al fin de la época colonial y a los beneficios que la libertad proporcionará a la vida colectiva. A este respecto, Henríquez indica que las provincias americanas han sido libradas del yugo de la opresión por una superioridad de fuerzas y luces, contexto en el cual reconoce la antigua condición del pueblo chileno como vasallo y esclavo.[84] No obstante, señala que por esencia nadie es esclavo y todos son libres, y alude a la existencia de un pacto de autoridad voluntario:

> [. . .] vosotros no sois esclavos: ninguno puede mandaros contra vuestra voluntad. ¿Recibió alguno patentes del cielo que acrediten que debe mandaros? La naturaleza nos hizo iguales, y solamente en fuerza de un pacto libre, espontánea y voluntariamente celebrado, puede otro hombre ejercer sobre nosotros una autoridad justa, legítima y razonable.
>
> Mas no hay memoria de que hubiese habido entre nosotros un pacto semejante. Tampoco lo celebraron nuestros padres.[85]

---

83 Camilo Henríquez: Proclama de Quirino Lemáchez. En: Raúl Silva Castro (ed.): *Escritos políticos de Camilo Henríquez*. Introducción y recopilación de Raúl Silva Castro. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile [1811] 1960a, pp. 45–49.

84 Ibid., p. 45.

85 Ibid., p. 46.

Por lo tanto, nunca existió tal acuerdo social y sí, en cambio, opresión por parte de un gobierno despótico, a cuyo rey las provincias obedecían a causa de estar amenazadas por las armas. Sin embargo, Henríquez indica que no había ningún derecho natural para aceptar la monarquía, y sobre dicha constatación orienta lo central de su crítica hacia la arbitrariedad de este sistema.

Enseguida, referente a la situación de Chile en el contexto postcolonial, destaca su condición de territorio autosuficiente. Señala que la región podría subsistir por sí sola, pues en la tierra posee todo lo necesario y además podría comercializar con otras naciones desde sus puertos; aparte de tener hombres vigorosos para trabajar los campos fértiles, las minas, la industria y la navegación así como personas profundas y sensibles para las ciencias y las artes, por lo que considera absurdo buscar en Europa una autoridad inicua.[86] De este modo, Chile al poseer lo esencial (naturaleza feraz, hombres fuertes, científicos, sabios, etc.) habría podido autorregirse y, por ende, hubiera sido innecesario buscar gobierno allende el Atlántico. No obstante, España creó un sistema de dependencia por parte de sus colonias hacia ella, impidió el comercio entre estas y así las condenó a la miseria.

En este orden de cosas, Henríquez concibe una Constitución como el dispositivo jurídico garante de la libertad, es decir, los americanos habrán de ser libres debido a —y bajo— la protección de la carta fundamental; y por medio de las leyes sabias emanadas de ella están predestinados a ser libres y venturosos así como a tener un tiempo de esplendor y grandeza.[87]

En el meollo de su «Proclama» el fraile de la Buena Muerte insta a sus conciudadanos a elegir a los mejores delegados para el parlamento con el fin de conseguir una Constitución y normas jurídicas favorables:

> El cumplimiento de tan halagüeñas esperanzas depende de la sabiduría de vuestros representantes en el Congreso Nacional. Va a ser obra vuestra, pues os pertenece la elección; de su acierto nacerá la sabiduría de la Constitución y de las leyes, la permanencia, la vida y la prosperidad del Estado.[88]

Por lo tanto, que Chile llegue a ser una nación próspera y libre, dadas sus favorables condiciones naturales, depende de la labor que realicen sus diputados, de los cuales el autor posee una imagen de filósofos, intelectuales y estadistas comprometidos con la instrucción y formación ciudadanas:[89]

---

86 Ibid., pp. 46–47.
87 Ibid., p. 47.
88 Ibid.
89 Los políticos son, en la visión idealizada de Henríquez, prohombres e íntegros. Además, el religioso parte de la base de una ciudadanía culta consciente de sus roles en la sociedad e interesada por la vida pública.

> Los legisladores de los pueblos fueron los mayores filósofos del mundo; y si habéis de tener una Constitución sabia y leyes excelentes, las habéis de recibir de manos de los filósofos, cuya función augusta es interpretar las leyes de la naturaleza, sacarlos de las tinieblas en que los envolvió la tiranía, la impostura y la barbarie de los siglos, ilustrar y dirigir los hombres a la felicidad.[90]

De esta forma, los diputados deben conseguir que el país que dirigen deje atrás el pasado colonial y se sobreponga al retroceso social que este trajo consigo. La suprema labor de los políticos consiste en educar y cultivar a sus representados, en sacarlos de la barbarie e ignorancia para hacerlos felices. Como fue dicho, en el pensamiento de Henríquez las «tinieblas» no solo representan la opresión colonial, sino también simbolizan la ignorancia; y al conglomerado de ideas que estas condensan, él opone su *Aurora de Chile*, la «de más copiosas luces», que busca difundir la Ilustración en el pueblo.

Finalmente, indica en su «Proclama» que las plazas del congreso deben ser ocupadas por patriotas ilustrados que sean hombres virtuosos, contrarios a la esclavitud, de espíritu público, que sacrifiquen el interés personal en aras del colectivo y que conozcan los derechos del hombre.[91]

A su vez, el segundo texto, «Sermón en la instalación del primer congreso nacional», también de Camilo Henríquez, corresponde a un discurso que fue leído ante el congreso chileno el día 4 de julio de 1811 en el cual su autor conecta la religión católica con la política y aboga por la necesidad de establecer cuanto antes una Constitución civil que rija los destinos de Chile.[92] Por el hecho de ser —por lo menos formalmente— una oración, tiene un tono más sosegado y «diplomático» que la «Proclama».

Su punto de partida consiste en que la religión nunca estuvo a favor del despotismo ni de la servidumbre, ni menos aún fue contraria a la libertad de las naciones.[93] En este sentido concibe enseguida el despotismo como un componente del infierno, frente al cual plantea la existencia de una potestad humana atemporal de comprometerse por la libertad de la propia nación:

> Ni es la voluntad de Dios que la imagen del infierno, el despotismo, la violencia y el desorden se establezcan sobre la tierra. *Non est inferorum regnum in terra*. Existe una justicia inmutable e inmortal, anterior a todos los imperios: *justitia perpetua est, et inmortalis*; y

90 Camilo Henríquez: Proclama, pp. 47–48.
91 Ibid., p. 49.
92 Camilo Henríquez: Sermón en la instalación del primer congreso nacional. En: Raúl Silva Castro (ed.): *Escritos políticos de Camilo Henríquez*. Introducción y recopilación de Raúl Silva Castro. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile [1811] 1960b, pp. 50–59.
93 Ibid., p. 50.

> los oráculos de esta justicia, promulgados por la razón y escritos en los corazones humanos, nos revisten de derechos eternos. Estos derechos son principalmente la facultad de defender y sostener la libertad de nuestra nación [. . .].[94]

Para conseguir estos propósitos, y en razón de las circunstancias críticas de entonces, es preciso para Henríquez establecer una Constitución adecuada a esta coyuntura: «un reglamento fundamental que determine el modo con que ha de ejercerse la autoridad pública».[95] A continuación especifica tres aspectos que desarrolla en el marco de sus cavilaciones relativas a esta carta magna: 1) los principios católicos permiten al congreso chileno definirla, 2) los diputados pueden recurrir a derechos nacionales para establecerla con el fin de asegurar libertad y felicidad al país, y 3) existen deberes recíprocos entre ciudadanos y sus representantes políticos, de cuyo acatamiento surge la libertad nacional y la felicidad pública.[96] Así, la finalidad de dicha Constitución —justificada desde un punto de vista católico por Henríquez— consiste en la felicidad nacional (en la que incluye la economía),[97] en la seguridad (uno de cuyos matices es la protección)[98] y en lograr cuidar la libertad (autonomía, facultad de valerse por sí mismos). Por lo tanto, a partir de estas consideraciones se puede señalar que en el contexto chileno se trata de una Ilustración para la felicidad o de proporcionar a las ideas ilustradas un sentido teleológico postcolonial y emancipador.

El «Sermón» especifica que el congreso «ha de dictar la constitución que rija al estado en la ausencia del rey, constitución invariable en sus principios, constante y firme en su espíritu de protección y seguridad en estas provincias».[99] Por lo tanto, en el entendido de que Fernando VII se encuentra prisionero de Napoleón Bonaparte y que en América se han formado Juntas que en principio han

94 Ibid., p. 51.

95 Ibid.

96 Camilo Henríquez: Sermón, pp. 51, 56.

97 Ibid., p. 54.

98 Considerando estas reflexiones sobre seguridad y protección sociales, merece preguntarse si se trata de ideas previas a un concepto de estado protector socialdemócrata, que nunca se desarrolló —por lo menos plenamente hasta ahora— en Chile. Cabe añadir que Henríquez también pensó en un seguro social para el país, como lo escribe en el «Catecismo de los Patriotas» (30 de noviembre de 1813) contenido en *El Monitor Araucano*: «Los socorros publicos son una deuda sagrada de la sociedad. Ella debe proporcionar subsistencia à los ciudadanos desgraciados, sea procurandoles algun genero de trabajo y de industria, sea preparando medios de existir à los que no estan en estado de trabajar». Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano. Periódico Ministerial, y Político*. 2 vol. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1813–1814, aquí vol. 1, núm. 100, p. 283. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96987.html, http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042512.pdf y http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042513.pdf (Última consulta: 02.06.2020).

99 Camilo Henríquez: Sermón, p. 53.

sido fieles al rey y luego han decidido independizarse de España (como en el caso chileno), dicha ley fundamental debe estar pensada en el fondo para fijar por escrito —y hacer sabidas por la ciudadanía— nuevas normas de convivencia que definan el orden social de la situación postcolonial.

Asimismo, considerando la libertad como condición innata del ser humano, Henríquez ve —aunque sin decirlo directamente en este escrito— la situación americana como esclavitud: «Como la autoridad pública se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, los derechos de la soberanía, para ser legítimos, han de fundarse sobre el consentimiento libre de los pueblos».[100] Enseguida puntualiza que sobre la base de la libertad se crea la carta magna, la cual a su vez ha de favorecer el buen funcionamiento de la entidad política que se está construyendo, específicamente estableciendo el poder ejecutivo así como la organización del gobierno.[101]

A continuación señala un aspecto central relativo a la importancia de ilustrar (instruir) al pueblo y de crear opinión pública —lo que posteriormente realizará a través de la prensa—, e insiste en que en este proceso los criollos deben guiar a los pueblos en estado aún de «inmadurez» (*Unmündigkeit*):

> Si los pueblos no conocen sus verdaderos intereses, sus derechos y las miras sabias de sus directores, es por el descuido que hubo en ilustrarlos, es porque no se ha formado por medio de la instrucción general la opinión pública.
>
> Esta es un agregado de ideas transmitidas y perpetuadas por la educación y el gobierno, fortificadas por la costumbre. Esta opinión hace a los pueblos libres o esclavos, y forma el carácter nacional.[102]

De esta forma, en el «Sermón en la instalación del primer congreso nacional» Henríquez no solo insta a los políticos a diseñar rápidamente una Constitución para el nuevo país, sino también debate la necesidad de tener una ciudadanía instruida y que la carta fundamental deba garantizar una armonía entre convivencia y seguridad, las cuales —deja claro entre líneas— eran perjudiciales en tiempos de la corona.[103]

100 Ibid., p. 56.

101 Ibid.

102 Camilo Henríquez: Sermón, p. 57.

103 En este texto Henríquez no embiste contra la corona (incluso se refiere en términos positivos a Fernando VII) e indica explícitamente que la Constitución no compromete el vasallaje. Camilo Henríquez: Sermón, p. 54. Por lo demás, es preciso mencionar que tanto la «Proclama» como el «Sermón» constituyen textos de género ensayístico y que las reflexiones de Henríquez contenidas en ellos —así como la de su prensa— corresponden a un pensamiento de la liberación, por lo que se puede postular una continuidad —o por lo menos intensos vasos comuni-

Por su parte, el tercer texto, el *Semanario Republicano de Chile*, circuló en Santiago en 1813, fue fundado por Camilo Henríquez y Antonio José de Irisarri, y dirigido únicamente por este último. El periódico contiene disertaciones relativas a la liberación de América, y se inscribe en el conjunto de discursos ilustrados que buscan proporcionar contenidos provechosos en sus respectivos países a sus lectores y de este modo contribuir a la sociedad, tal como se explica en su «Prospecto» (sin fecha), firmado por Dionisio Terrasa y Rejón (pseudónimo de Irisarri): «El objeto de esta obra no es otro que el difundir por todos los pueblos, que componen el Estado Chileno, las ideas liberales, los conocimientos utiles y el odio á la tirania».[104] La crítica a la dominación española sobre América constituye uno de los motivos centrales de las cavilaciones de Antonio José de Irisarri, y la caracteriza sin más como bárbara:

> Sepan todos los Chilenos los agravios que han recibido de la España: conozcan la necesidad de oponerse abiertamente á los proyectos de esta pretendida madre: persuàdanse de las ventajas que les debe traer la separación de una comunidad opresiva; y alármense de tal suerte, que primero se envuelvan en las ruinas de su Estado independiente, que prestar segunda vez la cervíz al yugo ignominioso de la esclavitúd.[105]

De esta manera, Irisarri realiza un llamado a sus lectores chilenos a rechazar el gobierno español sobre América, que concibe como esclavitud, y consiguientemente a la necesaria emancipación americana, aludiendo así a la creación de nuevas comunidades. Además, tal como Henríquez, apela a la *intelligentsia* nacional para que con sus conocimientos ilustren al pueblo a través de su periódico: «Yo suplico encarecidamente à los literatos Chilenos que se sirvan franquearme sus noticias para hacer este periódico mas vário è interesante».[106]

El *Semanario Republicano de Chile*, cuyos propósitos explícitos son «[l]a causa pùblica» y «la felicidad de la Patria»,[107] se constituye como justificación y alegato a favor de la necesidad de independencia ante un gobierno despótico que en nada conviene a los intereses americanos. Así, el número 1, «Reflexiones sobre la política de los Gobiernos de América», del 7 de agosto de 1813, constituye un enérgico ensayo en el cual su autor indica que el dominio y despotismo de España sobre los pueblos americanos se basó en haberlos tenido sumidos en

---

cantes— con los planteamientos de Enrique Dussel. Enrique Dussel: *Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica [1977] 2011.

104 [Antonio José de Irisarri]: *Semanario Republicano de Chile*. Santiago de Chile: P. D. J. C. Gallardo 1813, aquí Prospecto, p. [1]. http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042522.pdf (Última consulta: 22.04.2020).

105 Ibid., pp. [1–2].

106 Ibid., p. [2].

107 Ibid.

la ignorancia y el terror.[108] En este contexto señala a continuación que los americanos —quienes ignoraban poseer reinos ricos (tópico de la naturaleza ubérrima al cual también recurre Henríquez)— trabajaban para la felicidad europea,[109] y arremete contra el *modus operandi* de los colonizadores: «[. . .] la polìtica de sus dominadores estaba en oposicion con su felicidad; ò por decirlo mas claro, que la España para conservarnos en la esclavitùd necesitaba tenernos pobres, ignorantes, y oprimidos».[110]

Asimismo se puede señalar —siguiendo los planteamientos previamente presentados de Bauman— que los ensayos contenidos en el periódico realizan un cuestionamiento de las reglas de seguridad existentes en la comunidad colonial e incitan a llevar a cabo la independencia (revolución) con la finalidad de construir nuevas seguridades más favorables a los intereses de las comunidades americanas. Lo esencial es dejar atrás el pasado colonial y alcanzar la libertad (en América se cuenta con la economía, es decir, hay recursos suficientes para realizar la independencia, por lo que no hay que vacilar), así como construir una comunidad con intereses propios, no los de la monarquía,[111] razón por la cual es preciso independizarse para no caer en otra esclavitud peor que la anterior, más afrentosa y cruel.[112] Así, la nueva comunidad americana/chilena implica fundar una forma diferente de seguridad y, correspondientemente, otro equilibrio entre seguridad y libertad:

> Entiendan todos que el único Rey que tenemos es el Pueblo Soberano; que la única ley es la voluntad del Pueblo; que la ùnica fuerza es la de la Patria; y declàrese enemigo del Estado al que no reconozca esta soberanìa ùnica é inequivocable, que sin mas diligencia que la exâcta execucion de nuestra <sic> leyes, lograremos la misma seguridad, que qualquier Estado independiente.[113]

Enseguida los números 2 y 3, del 14 y 21 de agosto de 1813, respectivamente, constituyen un largo ensayo dividido en dos partes, titulado «Sobre la justicia de la revolucion de América», en el cual Irisarri insiste en las ideas anteriores acerca

108 [Antonio José de Irisarri]: *Semanario Republicano de Chile*, núm. 1, p. 1.
109 Ibid., p. 2.
110 Ibid.
111 En lo que toca al rey de España, ya no se trata del «amado» o «adorado» Fernando (expresiones frecuentes, como se vio, en periódicos de otros contextos), sino del pretexto para someter a los americanos, y frente al cual es preciso reaccionar desconociéndolo: «Fernando Rey de la España, no puede menos de ser un tirano enemigo de la Amèrica», «la esclavitud nos quieren imponer en nombre de Fernando, pues nosotros debemos proclamar la libertad contra ese nombre abominable». [Antonio José de Irisarri]: *Semanario Republicano de Chile*, núm. 1, pp. 4 y 6.
112 [Antonio José de Irisarri]: *Semanario Republicano de Chile*, núm. 1, p. 4.
113 Ibid., p. 7.

de la necesidad y justicia de llevar a cabo las independencias americanas. Indica que si bien ciertos españoles están de acuerdo en que las revoluciones de América son justas, hay algunos que las critican, y se refiere particularmente no al vulgo —al que llama «miserable chusma» y «populacho»—, sino a «literatos» como D. J. M. Blanco (Blanco White) y D. Álvaro Flórez Estrada que han legitimado con «más ilustración» el dominio español sobre América.[114] En general, este ensayo representa una refutación a la justificación que estos autores realizan del sometimiento americano (Irisarri presenta la perspectiva de las élites intelectuales españolas que estaban en desacuerdo con la revolución en América), y considera la opresión francesa sobre España igual que la española sobre la colonia americana.[115]

El texto no solo da a conocer una visión de la situación colonial como mera esclavitud, sino también la —injustificada— jerarquía existente entre peninsulares y criollos: «el ùnico parentesco que hay entre los Españoles Europeos y los Españoles Americanos ès el mismo que se reconoce entre el lobo y el cordero, entre el gavilán y la paloma entre la ballena y la sardina, entre el tirano y el miserable oprimido».[116] Así, ya en el número 1 Irisarri —tal como Fernández de Lizardi, si bien no con la misma energía— había recurrido al argumento crítico del vasallaje común de españoles peninsulares y americanos[117] (que los pone en igualdad jurídica ante el rey) para hacer evidente la injusticia y falta de lógica de la opresión cometida por los primeros en contra de los segundos, contexto en el cual no duda en declarar a aquellos «enemigos de nuestra libertad».[118]

Igualmente —y tal como Camilo Henríquez— Irisarri instrumentaliza las iniquidades y asesinatos cometidos por los conquistadores contra los indígenas (oprobios que tenían por fin obtener sus riquezas y fueron avalados entonces por el Vaticano) para elaborar una argumentación en la cual conecta la situación de opresión de los criollos en el siglo XIX con la sufrida por los indígenas durante la Conquista con el propósito de sostener que ha existido una doble esclavitud de los americanos por parte de los españoles; de hecho, el gran tema de su crítica es el despotismo español. Aparte de ello, recalca que la corona destruyó la economía americana, pues prohibió un comercio activo entre las colonias y estableció una economía dependiente de España, lo cual derivó en la miseria de América,[119] argumento que también se lee en los textos de Henríquez.

---

114 Ibid., núm. 2, p. 9.
115 Ibid., p. 11.
116 Ibid., p. 15.
117 Ibid., núm. 1, p. 5.
118 Ibid.
119 [Antonio José de Irisarri]: *Semanario Republicano de Chile*, núm. 3, p. 19.

Otro aspecto importante del ensayo consiste en la refutación de la idea de Flórez Estrada, según la cual la revolución americana solo sería obra de unos pocos revoltosos e intrigantes y no perseguiría la felicidad de la patria,[120] ante la que Irisarri destaca que aquella surge de una gran voluntad general de los americanos:[121]

> [. . .] solo la felicidad de la Patria habia sido el origen y la causa de nuestra revolucion: así como el odio, que se và corroborando mas y mas cada dia, contra el Gobierno Español, es el mejor documento que acredìta el contento de nuestros pueblos baxo el Gobierno de sus Conciudadanos.[122]

De este modo, queda claro que el *Semanario Republicano de Chile* se propone esencialmente a través de sus ensayos crear opinión pública e influir en la visión de los americanos, y de los chilenos en particular, sobre la vida en común con el fin de repensar el vivir juntos y de construir nuevas normas de seguridad más favorables a los propios intereses, es decir, dejar atrás el pasado colonial y la esclavitud a la cual fueron condenados por la corona española y proyectarse en nuevas comunidades autónomas y emancipadas.

6.3 Ilustrados errantes o periodistas sin residencia fija

6.3.1 Camilo Henríquez[123]

Camilo Henríquez, quien es considerado el «padre del periodismo» en Chile y una de las personalidades más prominentes de la Ilustración de este país, constituye para la historia cultural chilena una figura intelectual de central importancia y dentro de la historiografía literaria nacional representa un capítulo imprescindible. Su contribución más importante es la redacción del primer periódico chileno, la *Aurora de Chile* (1812–1813), en el cual principalmente a través de textos ensayísticos desarrolló y difundió un pensamiento independentista latinoamericano, orientado de manera particular a la realidad chilena.

120 Ibid., núm. 2, p. 16.
121 Ibid., núm. 3, p. 21.
122 Ibid., pp. 22–23.
123 Parte de las consideraciones sobre la figura de Camilo Henríquez, la *Aurora de Chile* y *El Monitor Araucano* fueron presentadas en un estado preliminar en Hans Fernández: *Spectators* chilenos y convivencia: la *Aurora de Chile* y *El Monitor Araucano*. En: *Romanica Olomucensia* 28, 2 (2016b), pp. 203–212, así como en Hans Fernández: Camilo Henríquez y la *Aurora de Chile*: retorno – transferencia de saberes. En: Adriana López-Labourdette et al. (eds.): *Volver. Culturas e imaginarios del retorno a y desde América Latina*. Barcelona: Linkgua 2018a, pp. 87–100.

Camilo Henríquez nació en la ciudad austral de Valdivia en el año 1769. En su niñez se desplazó a Santiago y, enseguida, en 1784 fue enviado por sus padres a Lima a continuar sus estudios. Allí estuvo bajo la tutela de un tío materno, sacerdote, quien lo inscribió para formarse como religioso en el convento de la Orden de San Camilo de Lellis o de la Buena Muerte, considerado una de las mejores instituciones educacionales de la América dieciochesca.[124] En Perú, además de haber recibido una sólida instrucción, entró en contacto con ideas de la Ilustración europea, especialmente de Francia, las que sirvieron de humus para el desarrollo de su pensamiento emancipativo:

> Además [de la formación que correspondía al currículo americano de entonces], tuvo la oportunidad de leer y conocer obras de los filósofos franceses del siglo XVIII —Voltaire, Rousseau, Montesquieu—, a quienes denominó «los apóstoles de la razón». Estas lecturas influyeron en su pensamiento y forjaron sus ideas independentistas, dándole argumentos para su posterior incursión en la vida política de Chile.[125]

Así, tras ser ordenado sacerdote en 1790, Henríquez continúa en Lima, donde, como señala Silva Castro, «se le abrió la sociedad más culta e ilustrada del Virreinato, en la cual trabaría amistad con hombres de letras y eruditos que formaban el núcleo de cultura más avanzado de esta parte meridional de América».[126] La importancia que esta ciudad desempeña en su formación intelectual es crucial, de hecho Henríquez se consolidó como hombre de letras en el convento, donde conoció un mundo culto, tuvo contacto con letrados y formó su ideología a favor de la libertad e independencia de las colonias americanas.[127]

Sin embargo, en Perú no todo fue color de rosas en el plano intelectual, ya que Henríquez sufrió una dura persecución del Tribunal de la Santa Inquisición, hostigamiento que le significó en tres ocasiones la imputación de poseer «libros prohibidos y de consagrarse a la lectura de los filósofos franceses»,[128] cuyas ideas años más tarde vertería en las páginas de sus ensayos publicados en la *Aurora de Chile* y en *El Monitor Araucano*.

Los *Anales de la Inquisición de Lima* (1863) añaden no solo que en 1796 procesaron al religioso a causa de sus «proposiciones heréticas», sino también

124 *Memoria chilena*: Haciendo de la pluma una espada. Camilo Henríquez (1769–1825). [sin fecha]a, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-564.html (Última consulta: 03.06.2020).

125 Ibid.

126 Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo en Chile (1812–1956)*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile 1958, aquí p. 15.

127 *Memoria chilena*: Haciendo de la pluma una espada, [sin paginación].

128 Ricardo Palma cit. en: Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, p. 16.

proporcionan otros detalles referidos a su conducta descarriada, tales como estratagemas de las cuales se valió para ocultar los libros clandestinos:

> Un inquisidor se constituyó en su celda y, después de registrar escrupulosamente muebles y estantes, se retiró sin haber encontrado obra alguna digna de censura. Henríquez se juzgaba ya libre, pero el denunciante insistió, y la Inquisición dispuso nueva pesquisa. En ella se encontró que los colchones de la cama de Henríquez estaban rellenos de libros, y el ilustre chileno fue conducido en el acto a las mazmorras del Santo Oficio. No sabemos a punto fijo si se le mantuvo preso; pero es probable que, en 1810, se le ordenó que pasase desterrado a Quito.[129]

De esta manera, aparte de las acusaciones recibidas, que ya en sí significaban una temida y peligrosa intimidación, Henríquez también en una ocasión fue condenado a castigo en las oscuras celdas de la Inquisición.

Por su parte, Luis Montt entrega otros antecedentes respecto al consumo de lecturas censuradas por parte del fraile de la Buena Muerte y a sus consecuencias: «Cierto día le pidió una persona, que acaso era espía de la Inquisición, una obra de Voltaire para leerla. Henríquez se la negó, diciéndole que no era compatible con sus conocimientos. Esta misma persona le delató al tribunal como lector de libros prohibidos».[130] Asimismo Montt aporta información relevante con relación a los propósitos perseguidos por el fraile mediante estas lecturas y al escándalo que ocasionó entre sus hermanos de orden:

> Al fin, accediendo a las repetidas instancias de los padres de la Buena Muerte, el inquisidor general hizo venir de La Paz a fray Bustamante, doctor de alguna fama, para que examinase a Camilo Henríquez. Informó el doctor Bustamante que fray Camilo era un católico cuya ortodoxia no podía ponerse en duda, y que el estudio que hacía de los libros heréticos que se le habían sorprendido era relativo a política.[131]

José Toribio Medina, a su vez, también examinó expedientes de la Inquisición relativos a los procesos dirigidos contra Henríquez, y señala que en ellos quedó claro que dentro de sus lecturas realizadas se encontraba *El Contrato Social*.[132] Sin embargo, la fe de Henríquez permanece incólume tras estas lecturas, las que únicamente le proporcionaron ideas que más tarde maduraría en relación con su pensamiento de la liberación (que expresa una transculturación del ideario francés en el contexto sudamericano) y no afectaron —por lo menos la esencia de— su devoción.

---

129 Ibid.
130 Luis Montt cit. en: Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, p. 16.
131 Ibid.
132 Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, pp. 16–17.

Tras esta serie de persecuciones del Santo Oficio y como consecuencia lógica de los problemas habidos, en 1809 el reverendo de la Buena Muerte es enviado por su orden a Ecuador a cumplir el encargo de fundar un convento en Quito. En esta ciudad es testigo de las luchas locales por obtener la independencia de la corona española así como de la dura represión llevada a cabo por parte del ejército realista (defensor de la monarquía). Luego, en 1810, retorna a su país de origen; si bien en 1814 continuaría su periplo hacia Argentina (Mendoza, Buenos Aires) para posteriormente, en 1822, volver a regresar a Chile animado por —y bajo el patrocinio de— Bernardo O'Higgins.[133]

Según su propio testimonio, el principal motivo que en 1810 fundamentó su retorno fue un sentimiento de solidaridad que experimentó hacia sus paisanos implicados en la liberación del país, aunque también se percibe en sus palabras un dejo de nostalgia y un estado afectivo saudadoso que pudieron haberle servido de alicientes:

> La invasión de la España, las grandes tribulaciones que preví habían de seguirse, y la melancolía que me habían dejado mis pasados infortunios, me inspiraron el deseo de vivir en un oscuro retiro en lo interior del Alto Perú en un colegio de mi congregación. Con este designio llegué a Valparaíso; y después de tantos años pisé el suelo patrio no sin lágrimas. Hallé a mis paisanos comprometidos, y con dulces esperanzas de ser libres y dichosos. Ellos me abrieron los brazos, y me colmaron a porfía de bondades y honores. Me hicieron después escribir una proclama [de Quirino Lemáchez] a los pueblos, que estaban para elegir representantes para su Congreso Nacional. Los enemigos secretos remitieron aquella proclama y una acusación vehemente contra mí al virrey Abascal. En seguida, el señor Blanco [White] insertó en su apreciable periódico de Londres la dicha proclama. Por todo esto, no me fue ya posible trasladarme al Perú. No era decente, ni era conforme a mis sentimientos y principios que yo no ayudase a mis paisanos en la prosecución y defensa de la causa más ilustre que ha visto el mundo.[134]

A partir de estos documentos resulta evidente que la biografía de Henríquez se encuentra marcada por desplazamientos transnacionales a través de Sudamérica, los que le permiten el acceso a la literatura prohibida (en Perú lee a los ilustrados franceses) así como poder visualizar la concreción de los ideales libertarios en una sociedad parecida a la suya de origen. Dicho con otras palabras, el

133 Raúl Silva Castro: *Fray Camilo Henríquez. Fragmentos de una historia literaria de Chile en preparación*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria 1950, aquí pp. 16–17; *Memoria chilena*: Haciendo de la pluma una espada, [sin paginación]. – Cabe indicar que mientras Henríquez en la capital argentina contribuye en la *Gazeta de Buenos-Ayres* y en *El Censor*, en Santiago colabora en *El Mercurio de Chile*, periódico en el cual, entre otros temas, da a conocer proyectos de mejoramiento social y escribe acerca de materias educativas. *Memoria chilena*: Haciendo de la pluma una espada, [sin paginación].

134 Camilo Henríquez cit. en: Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, p. 17.

insigne reverendo de la Buena Muerte veía en las luchas de los independentistas ecuatorianos en Quito reflejada la situación de Chile y pensaba que así como ellos lo hacían —dadas las similitudes culturales— se podría conseguir en su país superar la situación de opresión e injusticia.

Es probable que si a Henríquez no lo hubieran expulsado de Perú a causa de los libros que le descubren en sus colchones, no se habría convertido en el prominente teórico independentista, ya que la visión de la revolución en Ecuador fue, sin lugar a duda, muy fuerte en su espíritu. De este modo, existieron diferentes factores que le llevaron a teorizar en agudos ensayos acerca de la necesidad de independencia chilena: primero que nada, el amor al prójimo propio de todo cristiano, la lectura de los libros prohibidos (Ilustración francesa), el haber presenciado la revolución en Ecuador (le dio una idea de cómo se podía llevar a cabo la independencia en Chile), su expresada solidaridad con los paisanos (tras la cual hay, sin duda, un sentimiento de pertenencia o deseo de repertenecer a una comunidad (patria)), una profunda melancolía, y el haber conocido el fervor del desarrollo independentista en Chile.[135]

Tras su regreso a Chile en 1810, Henríquez posee una intensa agenda política (corredactor del primer Plan de Enseñanza obligatoria y laica en 1811, senador entre 1812 y 1814, presidente del Senado en 1813, director de la Biblioteca Nacional en 1813, diputado por Chiloé en 1823 y por Copiapó en 1824, entre otras actividades)[136] y a partir de 1812 —en el marco del gobierno de José Miguel Carrera y, en un primer momento, bajo su patrocinio—[137] funda y dirige el primer periódico nacional, la *Aurora de Chile*, que circula entre los años 1812 y 1813. Su retorno implica la llegada al país de un conjunto de saberes ilustrados de claro cuño francés que mediante el periódico pone al servicio de la educación de sus compatriotas con la finalidad de contribuir al proceso de independencia y a la conformación de una sociedad civil.[138] Considerando estos rasgos biográficos y sus

135 Existe una carta de Henríquez —que se cita más adelante— en la cual menciona haberse enterado en Perú del desarrollo de los acontecimientos chilenos y haber regresado desde este país. Ibid.

136 Cf. *Memoria chilena*: Haciendo de la pluma una espada, [sin paginación].

137 La Junta de Gobierno (Carrera, Cerda, Manso) nombró a Camilo Henríquez redactor de la *Aurora de Chile* en enero de 1812. Más tarde, José Miguel Carrera decreta el cese de este periódico por publicar ideas contrarias al gobierno, si bien el argumento oficial era la prohibición de publicación a los religiosos. Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, p. 18; Ibid.

138 Cf. Álvaro Kaempfer: Periodismo, orden y cotidianeidad: *Presentación* de la *Gaceta de Buenos Aires* de Mariano Moreno (1810) y *Prospecto* de la *Aurora de Chile* (1812) de Camilo Henríquez. En: *Revista Iberoamericana* LXXII, 214 (2006), pp. 125–138; Dieter Janik: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur*.

aportes a la historia cultural de América Latina, Henríquez aparece como una figura transnacional clave del siglo XIX de este continente, cuyos movimientos le permitieron adquirir una inusual cultura ilustrada y trasladarla a otros países con el propósito de usarla en beneficio de la construcción de naciones (fue un pensador y educador «transsudamericano»). De esta forma, su vida estuvo marcada por los desplazamientos a través de Sudamérica, pero asimismo por el hecho de haber contribuido al traslado de ideas de un contexto cultural a otro, lo que lo condujo, como consecuencia, a ponerlas en práctica en su país de origen. Camilo Henríquez murió en pobreza y enfermedad en Santiago de Chile en 1825.

Referente a la amplia obra publicística de Camilo Henríquez, cabe señalar que de su rica labor periodística (a través de la cual dio a conocer su pensamiento político principalmente por medio de penetrantes ensayos) sobresalen no solo sus periódicos principales la *Aurora de Chile* (1812–1813) y *El Monitor Araucano* (1813–1814), que representan dos etapas de un mismo proyecto, sino también —y retomando lo que se ha mencionando— destacaron sus contribuciones en el *Semanario Republicano de Chile* (1813), la *Gazeta de Buenos-Ayres* (1810–1821), *El Censor* [de Buenos Aires] (1815–1816), *El Mercurio de Chile* (1822–1823), entre otros.[139] Aparte de ello, el religioso publicó proclamas y sermones sobre la libertad y la organización democrática de los nacientes países —como fue visto—, obras dramáticas (*La Camila ó la Patriota de Sud-América* (1817) y *La Inocencia en el asilo de las Virtudes* (1817))[140] así como poemas satíricos y de contenido patriótico orientados a la (re)organización de la comunidad nacional chilena. Para Silva Castro ambas vertientes de la escritura de Henríquez poseían una finalidad político-didáctica, la que en su opinión afectaba la calidad literaria de los textos del sacerdote[141] y lo conducían a un «concepto tan desmedrado de la literatura».[142] Teniendo en cuenta los aspectos señalados anteriormente sobre el papel que le correspondió desempeñar a la prensa latinoamericana y a la literatura durante la época de la emancipación en cuanto a ponerse al servicio de la educación de los habitantes de las colonias y países recién independizados con la finalidad de ilustrarlos y transformarlos en ciudadanos conscientes de sus responsabilidades sociales, este juicio expresa una profunda incomprensión de la función social que asumieron los intelectuales, especialmente los escritores, en aquel período.

Por otro lado, en relación con el papel que Camilo Henríquez cumpliría en el desarrollo del movimiento de independencia en Chile, resulta reveladora una

139 Raúl Silva Castro: *Fray Camilo Henríquez*, pp. 14, 20, 54.
140 Ibid., pp. 14–15.
141 Ibid., pp. 55–59.
142 Ibid., p. 56.

carta que dirige a su hermano político Diego Pérez de Arce en la que le cuenta en un tono familiar y melancólico acerca de su misión en este proceso:

> Me hallaba convaleciendo en Piura cuando supe el gran movimiento que nuestra madre patria Chile tomaba hacia su felicidad. Volé al instante a servirla hasta donde alcanzaron mis luces y conocimientos, y sostener en cuanto pudiese la idea de los buenos y el fuego patriótico. He sido bien recibido y voy a ser destinado a trabajar en la grande obra de la ilustración pública.[143]

De esta manera, como un trabajo educativo concebía el fraile de la Buena Muerte la labor que desempeñaría en el proceso independentista chileno, y en estos esfuerzos inscribe también su gran proyecto periodístico que comprende la *Aurora de Chile* y *El Monitor Araucano*.[144]

La *Aurora de Chile* fue el primer periódico publicado en el Chile independiente,[145] entre el 13 de febrero de 1812 y el 1 de abril de 1813, y contó con un total de 63 ejemplares (considerando un prospecto, cuarenta y seis números, dos extraordinarios y un suplemento del primer tomo de 1812, así como doce números y un suplemento del segundo tomo de 1813).[146] La *Aurora de Chile* se realizó durante el gobierno de José Miguel Carrera (fue el periódico oficial), quien será más adelante duramente denostado por *El Duende de Santiago* y

---

143 Camilo Henríquez cit. en: Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, p. 17.

144 En la *Aurora* (27 de agosto de 1812), dirigiéndose a sus receptores, también hace referencia a su trabajo en favor de la instrucción pública de Chile y a las consecuencias nefastas que ello le ha traído: «Educado en el odio de la tirania, pasada la mitad de la vida en estudios liberales, volví al nativo suelo despues de una ausencia de veinte años, quando creì poderle ser útil. Emprehendi el árduo designio de la ilustracion pùblica, decendi al campo peligroso, combati contra las preocupaciones, os hablé de vuestros intereses, de vuestros derechos, de vuestra dignidad. He trabajado solo, solo me he expuesto al odio de la tirania, y del error». Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núm. 29, p. 123.

145 La Primera Junta Nacional de Gobierno de Chile (inicio del proceso de independización) se constituyó el 18 de septiembre de 1810 y la declaración oficial de independencia del país tuvo lugar el 1 de enero de 1818. Véanse al respecto Stefan Rinke: *Kleine Geschichte Chiles*. München: Verlag C. H. Beck 2007, especialmente el apartado «Die Unabhängigkeit» (pp. 26–32), así como *Memoria chilena*: Guerra de la Independencia (1810–1818). [sin fecha]f, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-692.html (Última consulta: 14.06.2020).

146 Una edición príncipe del primer tomo de la *Aurora de Chile* (números originales empastados) que he podido consultar en diciembre de 2019 se encuentra en la «Sala Patrimonio» (Archivo) del liceo Enrique Molina Garmendia de la ciudad de Concepción. No ha sido posible averiguar con exactitud cómo el texto llegó a este establecimiento educacional público; únicamente en el empaste interior consta —en letra manuscrita y con firma— que fue regalado por Manuel Serrano Vásquez, abogado y político chileno del siglo XIX ligado a Concepción. Cabe recordar que en sus inicios, cuando esta institución era el Instituto Literario de Concepción, uno de sus docentes fue el educador venezolano Simón Rodríguez, preceptor de Simón Bolívar.

considerado el destructor de Chile. *El Monitor Araucano*, a su vez, representa la continuación (ideológica) del proyecto *Aurora de Chile*, que, paradojalmente, fue truncado —como se señaló— por el mismo José Miguel Carrera. La *Aurora* (tal como *El Monitor*) publicaba contenidos concernientes a Chile y a América, y con relación a su título —según fue comentado— la idea es que este periódico traía al país las luces de la Ilustración y la razón en medio de las tinieblas de la ignorancia que había dejado la tiranía colonial de España.

La aparición de la *Aurora de Chile* está estrechamente vinculada al contexto de introducción de la imprenta en el país, la que es concebida como un instrumento necesario para la construcción de una comunidad nacional, tal como se señala en el *Plan de gobierno* presentado en 1810 por el criollo Juan Egaña al gobernador de Chile:

> Convendrá en las críticas circunstancias del día costear una imprenta, aunque sea del fondo más sagrado, para uniformar la opinión pública a los principios del Gobierno. Un pueblo sin mayores luces, y sin arbitrios de imponerse en las razones de orden, puede seducirlo el que tenga más verbosidad y arrojo.[147]

De este modo, teniendo en cuenta que entonces la población local no criolla carecía de un nivel cultural adecuado y en diferentes grados ignoraba lo que estaba aconteciendo políticamente en su nuevo país, la imprenta representaba el medio que permitiría al gobierno difundir la ideología oficial (ilustrada, progresista y liberal) que sería puesta al servicio de crear entre los lectores (y oyentes de los textos, pues estos muchas veces debían ser leídos en voz alta debido al analfabetismo) un sentimiento de comunidad y pertenencia nacional.

De acuerdo con Silva Castro, Juan Egaña pretendía en el fondo que la imprenta fuera capaz de producir «un periódico que, dando a conocer las providencias del gobierno, evitara la dispersión de las opiniones»,[148] es decir, que articulase, controlase y fijase una comunidad chilena de lectores. Benedict Anderson en su influyente estudio *Imagined Communities* expresa justamente que la palabra impresa ha servido para conformar comunidades imaginadas,[149] y en el caso particular de Chile la imprenta fue empleada por los criollos locales con el propósito de erigir una comunidad nacional en concordancia con el ideario gubernamental, que estableció las bases y características que debía poseer la comunidad deseada.

---

147 Juan Egaña cit. en: Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, p. 8.
148 Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, p. 8.
149 Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso [1983] 2006.

Dentro de las gestiones que las autoridades de la época realizaron para conseguir la imprenta se encuentra una solicitud de esta máquina dirigida a la junta de gobierno de Argentina. Por una serie de circunstancias este deseo no se concretó, y finalmente fue un ciudadano sueco, nacionalizado estadounidense, Mathias Arnhold Höevel, residente en Chile, quien solicitó en Estados Unidos el envío de dicho instrumento junto a dos operarios para la publicación de un periódico. Esta gestión sí tuvo éxito, la imprenta llegó al país a fines de 1811, y luego, este mismo año, fue vendida a la junta de gobierno.[150]

En enero de 1812 la imprenta se encontraba instalada en la Real Universidad de San Felipe y la junta de gobierno había nombrado redactor del periódico oficial a Camilo Henríquez.[151] Como se señaló, el primer número de esta publicación, que se tituló la *Aurora de Chile*, vio la luz el día 13 de febrero de 1812 —mismo año que *El Pensador Mexicano* de Fernández de Lizardi y que la Constitución de Cádiz, la que estipulaba, entre otros puntos, la libertad de imprenta— y su existencia se prolongó hasta 1813 (luego sería reemplazada por *El Monitor Araucano*). Con respecto a la impronta que este periódico tuvo en la sociedad chilena, son reveladoras las consideraciones de Alcibíades Roldán:

> La *Aurora* ejerció en el país, sobre todo en Santiago, donde circuló con especialidad, una influencia profunda. Acaso más que en parte alguna, una publicación de esta clase se hacía necesaria en Chile. Reflejando la opinión de los revolucionarios más ilustrados, vino a iluminar el espíritu de aquellos que no formaban ni siquiera concepto de la situación [. . .].
>
> Merced a ella, el país salía del aislamiento intelectual en que había vegetado y quedaba incorporado en el concierto de los pueblos cultos, que viven comunicándose por medio de la prensa sus adelantos, sus sentimientos, hasta sus propósitos, y procurando en común el triunfo de la libertad [. . .].[152]

Precisamente en la época la mayoría de las personas no sabía con exactitud qué estaba aconteciendo, sobre todo fuera de Santiago. Los criollos intentan unificar la opinión pública a favor del gobierno, sacando al pueblo (no criollos, mapuches) de la ignorancia, educándolo, haciéndole ver que lo natural es la libertad y no el estado colonial. Así, la élite criolla a través de su gobierno y su periódico aspira a ilustrar a los habitantes del territorio nacional para emanciparlos y transformarlos en sociedad autosuficiente. En este contexto, la *Aurora de Chile* —tal como los demás proyectos periodísticos que surgirían en su estela— pretendía mediante sus textos (ensayos, poemas, documentos oficiales, extractos de la prensa

150 Raúl Silva Castro: *Prensa y periodismo*, pp. 9–10.
151 Ibid., pp. 10–11, 18.
152 Alcibíades Roldán cit. en: Ibid., p. 49.

latinoamericana y europea, etc.) adoctrinar a este pueblo chileno en la ideología oficial (de corte ilustrado y progresista), llamándolo además a colaborar con la nueva institucionalidad liberal (opuesta a la oscuridad de la monarquía).

El Monitor Araucano, por su parte, circuló entre el 6 de abril de 1813 y el 30 de septiembre de 1814, y contó con 195 ejemplares en total (considerando cien números y un extraordinario del primer tomo así como ochenta y tres números y once extraordinarios del segundo tomo). Aparte de publicar principalmente ensayos de Camilo Henríquez y sus colaboradores (entre ellos Antonio José de Irisarri, quien también contribuyó en la *Aurora*), divulgaba noticias y, por ser asimismo periódico oficial, información del gobierno.

En *El Monitor Araucano* Henríquez destaca una serie de tópicos importantes para el contexto político de la época, tales como la libertad, la independencia, la conexión de las luchas de los patriotas con la derrota sufrida por los indígenas durante la Conquista, la economía, entre otros. El periódico contiene ensayos de un fino engranaje argumentativo, bella prosa ensayística —tal como la *Aurora*— y clara orientación ideológica, gran parte de los cuales se publicaron de forma paulatina a través de distintos números.

Junto con la *Aurora de Chile*, ambos periódicos reflexionan principalmente por medio de textos ensayísticos sobre cómo sobreponerse en plenitud, de cuerpo y alma, a nivel social y subjetivo, a la experiencia de colonialidad que recientemente se acababa de dejar atrás; también sobre cómo superar mediante la ilustración la gran ignorancia y apatía política que existía en la mayor parte de los habitantes del país, y sobre cómo emanciparse y construir una entidad política y económica autosuficiente. Así, en sus páginas se despliegan reflexiones en torno a la situación de independencia recientemente lograda y acerca de cómo construir una convivencia postcolonial en orden y progreso.

Cabe señalar que dentro de los recursos de composición textual utilizados en estos periódicos se encuentra la inclusión de reportes sobre guerras o acontecimientos políticos que están teniendo lugar contemporáneamente (por ejemplo, en Europa), a la vez que en sus ensayos se reflexiona acerca de estas noticias desde un punto de vista más general y con validez para el contexto americano y en especial chileno. De esta forma, tanto la *Aurora* como *El Monitor* dan a conocer hechos de actualidad que insertan dentro de un marco de reflexiones de cuño emancipativo, integrando así realidad y teoría tal como en un proceso de adoctrinamiento ideológico. Ambos periódicos —como se ha señalado— publicaron además textos literarios (a saber: poemas, diálogos, fábulas, etc.), cuyos contenidos estaban supeditados a las reflexiones filosófico-políticas de sus ensayos.

6.3.2 Antonio José de Irisarri

Cedomil Goic en su *Historia de la novela hispanoamericana* ubica la figura de Antonio José de Irisarri (Ciudad de Guatemala, 1786–New York, 1868) en el marco de la «Generación de 1822» en la que agrupa a autores nacidos entre 1785 y 1799. La caracteriza como la «última generación neoclásica» que se gestó durante 1815 y 1830 «vinculada al movimiento de emancipación» y que «actuó como una fuerza conservadora en un clima de gran agitación política».[153] Señala que el único novelista destacable de esta generación es Irisarri, autor de *El cristiano errante*, novela publicada en Bogotá en 1847, que previamente en calidad de folletín había visto la luz en las páginas del periódico homónimo *El cristiano errante* (números 1–32) entre 1846 y 1847.[154]

La vida de Antonio José de Irisarri tiene lugar en diferentes países y está marcada por sus viajes, actividades comerciales, diplomáticas, intelectuales y sobre todo de compromiso con las emancipaciones americanas, especialmente con la chilena. Raúl Silva Castro indica que desde muy temprano el autor de *El cristiano errante* se dedicaba a la escritura y que la muerte de su padre (comerciante de origen español) en 1805 lo impelió a viajar, caso contrario hubiera tenido una vida recogida propia de escritor colonial: «Los intereses mercantiles de la casa de comercio establecida por el padre exigían inspección detenida y cuidadosa, tanto más cuanto que don Antonio José había sido designado albacea del testamento de su progenitor»;[155] y de hecho lo presenta en gran parte como hombre de negocios. A su vez, Antonio Batres Jáuregui señala que debido a trámites relativos a su herencia Irisarri viajó en 1806 a México y luego en 1808 al Callao y a Lima, ciudades peruanas que no le causaron buena impresión,[156] tras lo cual se dirigió al Reino de Chile, donde vivían familiares suyos del lado materno (Larraín) y donde en 1809 contrajo matrimonio con su prima Mercedes Trucíos y Larraín.[157]

---

153 Cedomil Goic: *Historia de la novela hispanoamericana*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso 1972, aquí p. 39.

154 Ibid., pp. 39, 45.

155 Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri (Fragmentos de una historia literaria de Chile en preparación). En: *Anales de la Universidad de Chile* 109, 4, 83–84 (1951), pp. 5–25, aquí p. 5.

156 Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos. Landívar é Irisarri con un discurso preliminar sobre el desenvolvimiento de las ciencias y letras en Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional 1896, aquí p. 143.

157 Ibid., p. 145. – Cabe destacar que mientras la publicación del autor guatemalteco Antonio Batres Jáuregui —que posee rasgos panegíricos hacia Irisarri— lo encasilla ya desde el título como «literato guatemalteco», la del chileno Raúl Silva Castro indica que «por mil motivos habremos de

En Chile Irisarri se comprometió totalmente con la causa patriótica; en 1811 participaba en el cabildo de Santiago, y sus escritos patrióticos se publicaban en la *Aurora de Chile* y luego en 1813 en el *Semanario Republicano de Chile*, que él mismo había fundado.[158] En este país llegó a ejercer diversos cargos públicos: además de la regencia del cabildo santiaguino, también ocupó la comandancia de la guardia cívica, la intendencia de la provincia de Santiago y la suprema dirección del Estado, desde donde colaboró con la revolución.[159] Así, destacó en política al punto de ejercer como primer director supremo de Chile en 1814 durante una semana; era entonces el puesto gubernamental más alto y el título previo al de presidente de la república. Irisarri fue, sin duda, una figura central en el período de conformación de la nación chilena; de hecho, Claudio Gay, Amunategui y Barros Arana se refieren a él en términos encomiosos como uno de los forjadores de la revolución y del país.[160]

Más adelante Irisarri es deportado a Argentina (Mendoza y Buenos Aires) y en 1815 pasa a Londres, donde permanece hasta inicios de 1818, cuando, conseguida la Independencia de Chile, regresa al país y ejerce por breve tiempo tanto el Ministerio del Interior como el de Relaciones Exteriores.[161] En diciembre de 1818 se dirige a Alemania en su calidad de diputado chileno designado ante el congreso de Aachen,[162] y se detiene en las Provincias Unidas del Río de la Plata con el fin de trabajar en beneficio de la independencia de Perú y firma el primer tratado de alianza entre países recientemente emancipados.[163] A continuación, en su calidad de ministro del Exterior, intenta conseguir en Inglaterra y Francia el reconocimiento internacional de Chile como país independiente, lo cual no fue posible (buscó en Francia que las instituciones chilenas así como la nueva nacionalidad fueran consideradas legítimas, pero el ministro de estado a la sazón en Paris no lo concedió). Sin embargo, y pese a la dificultad de que la administración revolucionaria de Chile no fuera completamente reconocida en el extranjero, pudo conseguir con éxito en Londres un empréstito para el Estado chileno.[164] No obstante, esta situación fue considerada inconveniente por parte

considerar[lo] escritor chileno», es decir, existe el intento de apropiación de su figura desde dos tradiciones literarias nacionales. Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri, p. 5.

158 Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri, p. 6.

159 Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 150.

160 Ibid., p. 153.

161 Ibid., p. 154.

162 Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri, p. 7.

163 Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 154.

164 Ibid., p. 155.

del senado de Chile; Irisarri enseguida desobedece las órdenes que le entregan, y en su lugar envían a Mariano Egaña como representante nacional en Europa.[165]

Por lo demás, en su calidad de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de Chile en Londres, hacia 1822 conoció en esta ciudad a Andrés Bello, intelectual venezolano a quien designó secretario de la embajada y cuya llegada al país motivó enseguida.[166] Con estas palabras Irisarri comunicó al gobierno chileno su nombramiento:

> Yo he creído hacer una adquisición muy ventajosa para Chile en la persona del señor Bello, cuyos talentos, erudición y moralidad le hacen apreciable entre cuantos le conocen; y recomendándole á Usía, para que se sirva alcanzar del Excelentísimo señor Director Supremo la confirmación de este nombramiento, aspiro menos á ver aprobada mi elección interina, que á asegurar á Chile los servicios de una persona que no puede dejar de servirle bien, y de hacerle honor.[167]

Irisarri también se comprometió en Londres a favor de la entonces existente República Centroamericana creando compañías anónimas (con inversiones inglesas) y procurando establecer un banco, intenciones que, sin embargo, no prosperaron.[168]

Desde la capital inglesa Irisarri se dirigió a Centroamérica, donde participó en el gobierno guatemalteco y, designado ministro de Guerra y coronel de Guatemala, fue encarcelado en El Salvador. Desde este país huyó hacia Ecuador, donde permaneció por un breve tiempo en Guayaquil, ciudad desde la cual regresó a Chile en 1830 (tras doce años) y —con una corta estadía entremedio en Bolivia en razón de un litigio familiar— se desempeñó en varios cargos políticos.[169] Entre estos se pueden mencionar el de gobernador de Curicó, intendente de Colchagua y agente diplomático ante el gobierno peruano con el fin de evitar una guerra con la Confederación, en cuyo marco firmó el Tratado de Paucarpata, no ratificado por Chile y considerado un deshonor, que le significó no poder regresar más al país[170] y por el cual tuvo que dar explicaciones hasta sus últimos días.

A continuación, tras pasar por Guayaquil y Quito, llegó en 1845 a la Nueva Granada, para en 1847, debido a las circunstancias políticas, partir rumbo a Venezuela. Este mismo año es nombrado embajador de Guatemala en la Nueva Granada, cargo que debido a viajes a Jamaica, Puerto Rico y Cuba no pudo ejercer.

165 Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri, pp. 7–8
166 Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 156.
167 Antonio José de Irisarri cit. en: Ibid., p. 159.
168 Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, pp. 161–162.
169 Ibid., pp. 189–190.
170 Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri, pp. 8–9.

En 1849 se radicó en Nueva York; luego en 1855 fue designado ministro plenipotenciario de El Salvador y Guatemala en Estados Unidos, país ante el cual era embajador de Guatemala al momento de su deceso en 1868.

Resumiendo: Irisarri se desplaza desde Guatemala a México, luego de Centroamérica a Perú, enseguida de Perú a Chile, desde este país a Argentina y luego a Inglaterra. Retorna a Chile, viaja a Argentina, luego a Alemania, Francia e Inglaterra, enseguida regresa a Centroamérica, desde donde se desplaza a Ecuador, luego a Chile, enseguida a Bolivia, después a la Nueva Granada, tras ello al Caribe, y finalmente a Estados Unidos. Por lo tanto, su biografía representa una verdadera coreografía transamericana y transatlántica, con entrecruzamientos y desplazamientos de ida y vuelta que en ocasiones se reinscriben sobre sí mismos. Así, la vida de Irisarri se puede caracterizar como agitada, en constante movimiento («su larga y movidísima existencia», dice Silva Castro),[171] con coreografías geográficas que se despliegan de modo similar a las llevadas a cabo por Henríquez. Irisarri vivió en Europa como representante de Chile, donde buscó reconocimiento y legitimidad para el país a nivel internacional y gestionó la llegada de Andrés Bello a Santiago, figura intelectual latinoamericana de crucial importancia en el siglo XIX que contribuyó de manera central a la forja de instituciones culturales y educativas chilenas, por nombrar solo su aporte más conocido. De este modo, considerando la vida de Irisarri en los diferentes países en los que actuó en política y publicó activamente o fundó periódicos, se puede suponer que percibía a América en su conjunto como su comunidad.

Batres Jáuregui presenta a Irisarri, en general, como un ferviente partidario, promotor y colaborador de la independencia chilena y en estrecho contacto con sus próceres, especialmente con Camilo Henríquez, en cuyos periódicos contribuyó[172] y con quien estableció una relación de colaboración que, como analiza Silva Castro, no estuvo exenta de polémica.[173] Por lo tanto, y teniendo en cuenta lo señalado por John D. Browning,[174] se pueden identificar dos momentos en el pensamiento de Irisarri (que se explicarán más adelante): uno en que desea la independencia (etapa de *El Duende de Santiago*)[175] y otro en que es crítico de la

171 Ibid., p. 5.
172 Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 146.
173 Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri.
174 John D. Browning: *El Cristiano Errante* de Antonio José de Irisarri: su génesis, su acogida y sus «páginas perdidas». En: *Revista Iberoamericana* XXXVI, 73 (1970), pp. 613–627.
175 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1818. http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0065392.pdf (Última consulta: 14.04.2020).

situación postindependentista (etapa de *El cristiano errante*).[176] En relación con el primer momento, resulta reveladora una carta (firmada como Dionisio Terrasa y Rejón) que en 1814 dirige a Henríquez (quien usaba el pseudónimo de Cayo Horacio) en la cual lo insta a no afligirse frente a los obstáculos que presenta la independencia y a seguir luchando con vigor por la libertad, dejando de lado «la manía melancólica que [l]e tiraniza».[177] Sus argumentos se fundamentan en lo imprescindible que es la liberación de los americanos para dejar atrás la condición de esclavos de España, contexto en el cual Irisarri se identifica con Henríquez en base a la condición común americana, aunque condena fuertemente el carácter pusilánime de este:[178]

> Tu complexión es bastante débil, Cayo amigo, y tu cura debe comenzar por fortalecerte el cerebro. [. . .] Todo es ruina, desolación, muerte y miseria ante tus ojos. [. . .] Á la verdad, no puede darse una situación más triste que la tuya, y es preciso confesar que con mucha razón andas cabizbajo y pensativo. [. . .]
>
> No temas, Cayo, la venganza cruel de los Pezuelas, de los Sánchez, ni de los otros monstruos sanguinarios, enemigos de América, y por consiguiente de la justicia, de la virtud y de su misma especie. Ellos ejercerán su cruel ministerio sobre nosotros en el solo caso de que caigamos en sus manos; pero no será así, mientras que con las armas les impongamos respeto. [. . .] Hagamos el ánimo de morir libres, y lo seremos á pesar de la oposición de nuestros miserables tiranuelos. Pero si el temor nos sobrecoge, si caemos en el abatimiento vergonzoso de la esclavitud, bastarán cuatro esclavos ridículos de ese soñado fantasma de Fernando, para hacer ilusorios los más lisonjeros proyectos de la libertad: ellos nos humillarían, y los americanos seríamos el oprobio del mundo.[179]

Referente a la situación de nueva convivencia en Chile, Irisarri se refiere positivamente a los logros obtenidos y también destaca la creación de condiciones de seguridad para los americanos en el contexto de la institución de nuevas comunidades fundamentadas en ideales progresistas:

---

176 Antonio José de Irisarri: *El cristiano errante. Novela que tiene mucho de historia*. Bogotá: Tipografía de Espinoza 1847.

177 Dionisio Terrasa y Rejón cit. en: Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 148.

178 Silva Castro ve una imputación de cobardía de parte de Irisarri a Henríquez. Sin embargo, Irisarri pareciera criticar más bien lo inútil del carácter melancólico-flemático del fraile de la Buena Muerte en las circunstancias de entonces. Irisarri era de una personalidad más enérgica y tenía convicciones más radicales sobre la realidad de los países en formación, que conocía de primera mano. Así, Silva Castro señala que este «era partidario de los gobiernos fuertes. Creía, particularmente, que la democracia era irrealizable en los países americanos, para los cuales propiciaba una forma de despotismo ilustrado [. . .]». Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri, pp. 13 y 16.

179 Dionisio Terrasa y Rejón cit. en: Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, pp. 148–150.

> En Chile, es verdad que no se ha escrito tanto como en la Nueva Granada sobre principios y doctrinas, pero se ha hecho infinitamente más para la felicidad y comodidad de los hombres, y es una lástima que no podamos, al mismo tiempo, adquirir las dos famas: la de sabios y la de prudentes. Yo no quisiera sino que en todas estas repúblicas, después de haber dedicado ya veinticinco ó más años á sólo tratar de los principios que han consumido la vida y la riqueza de los habitantes, se dedicasen ahora otros veinticinco años á mejorar la suerte de los hombres [. . .].[180]

Por otro lado, y como queda claro, Irisarri estaba plenamente integrado en los campos culturales chileno e hispanoamericano y, de hecho, contribuyó a forjarlos. Además, es el primer literato centroamericano propiamente tal, cuya amplia obra comprende ensayos, escritos políticos polemizantes, poesía, novela, y naturalmente su producción periodística.[181]

Su novela *El cristiano errante* (1847) sigue la estela temática de *El Periquillo Sarniento* (1816) de Fernández de Lizardi y posee un carácter fundacional en cuanto corresponde a la primera novela centroamericana.[182] Referente a su contexto de producción, John D. Browning indica que Irisarri estando en 1846 en la Nueva Granada funda el periódico *Nosotros, orden y libertad* en reacción a *Libertad y orden*, diario en que atacaban a su patrocinador, el presidente Tomás Cipriano de Mosquera.[183] A su vez, desde el periódico neogranadino *El Duende* (dirigido por Juan de Dios Sánchez), el diario de Irisarri es elogiado[184] y su figura ensalzada: «su redactor es un filólogo consumado, hombre instruido y versado en la difícil ciencia del escritor púbilco <sic>, purista hasta las cachas, gran conocedor de la

180 Antonio José de Irisarri cit. en: Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 192.

181 Gerhard Wild: Die verzögerte Ausbildung von «nationalen Identitäten» und Literaturen in Mittelamerika. En: Michael Rössner (ed.): *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler [1995] 2007, pp. 149–152, aquí p. 150. – Silva Castro aboga por una mirada íntegra de la figura de Irisarri y lo necesario de separar al hombre público del literato. Precisa que en su momento diferentes circunstancias (negociación del empréstito en Londres, represión de Colchagua (donde Irisarri ordenó fusilamientos), Tratado de Paucarpata y su participación en las filas de Santa Cruz) generaron reticencia hacia su actividad literaria. Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri, pp. 22–23. Sin embargo, y según el punto de vista de la presente investigación, en aquella época los escritores eran justamente los hombres públicos de quienes se esperaban contribuciones a la sociedad.

182 Hans-Otto Dill: *Geschichte der lateinamerikanischen Literatur im Überblick*. Stuttgart: Reclam Verlag 1999, aquí p. 130; Gerhard Wild: Die verzögerte Ausbildung, p. 151. – Cabe agregar que otra novela del autor es *Historia del perínclito Epaminondas del Cauca* de 1863.

183 Irisarri en 1846 también publicó en Bogotá una de sus obras fundamentales: la *Historia crítica del asesinato cometido en la persona del Gran Mariscal de Ayacucho*. Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 193.

184 John D. Browning: *El Cristiano Errante*, p. 613.

lengua [. . .]».[185] Así, los periódicos una vez más operan como una virtualización del espacio público en que se debaten temas relativos a la convivencia, y además en sus títulos se refleja claramente el espíritu ilustrado que rige el pensamiento de sus editores: para Irisarri la «libertad» es lo contrario al «orden», que —según su punto de vista— en aquel momento faltaba en América y que sí existía durante el gobierno colonial. Browning agrega que *Nosotros, orden y libertad* enseguida se reemplazó por el periódico *El cristiano errante* en el cual Irisarri habría decidido publicar por entregas las memorias de su vida en diferentes lugares del mundo,[186] lo que luego habría planificado realizar a lo largo de siete tomos.[187]

El cristiano errante posee aspectos costumbristas y ofrece una visión panamericana, ya que su narrador, Romualdo de Villapedrosa, realiza desplazamientos a través del continente (tal como el mismo Antonio José de Irisarri y Camilo Henríquez). Goic indica que este se propone criticar las costumbres de la época e informar sobre la situación de Hispanoamérica en su última etapa como colonia española.[188] Así, el prólogo menciona que la finalidad de la novela consiste en «pintar nuestras costumbres como ellas son y como las encontró Romualdo desde México hasta Buenos Aires»,[189] es decir, el espíritu errante del protagonista permite dar a conocer elementos costumbristas del continente y una visión transamericana.

Villapedrosa viaja por Centro y Sudamérica (Guatemala, México, Perú, Chile),[190] incluida una estadía en España. Así, debido a estos movimientos el protagonista representa claramente un *alter ego* de Irisarri.[191] Según Goic, la estructura narrativa del viaje a través de estos países posibilita mostrar aspectos característicos de dichos lugares: elementos pintorescos relacionados con bailes y vestimentas, indígenas, costumbres, «cultura española en América»,[192] lo cual

185 *El Duende* [27 de junio de 1846, núm. 15, p. VII] cit. en: Ibid., p. 614. – Rafael Pombo también se refiere en términos positivos a la figura de Irisarri al señalar que introdujo el purismo idiomático y el buen gusto literario en la Nueva Granada. Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 191.

186 Según Batres Jáuregui, *El cristiano errante* era un «diario de mucha fama, que tenía un folletín en forma de novela, y que [. . .] no era más que la historia de la propia vida de nuestro literato». Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 191.

187 John D. Browning: *El Cristiano Errante*, p. 614.

188 Cedomil Goic: *Historia de la novela hispanoamericana*, p. 39.

189 *El cristiano errante* cit. en: Ibid., p. 40.

190 Se anunció (sin llegar a publicarse) la segunda parte de la novela sobre la estadía del protagonista en Argentina. Cedomil Goic: *Historia de la novela hispanoamericana*, p. 39.

191 Browning alude a la onomástica e indica que el apellido Irisarri se conforma de términos vascos que significan «ciudad» y «piedra». John D. Browning: *El Cristiano Errante*, p. 615.

192 Cedomil Goic: *Historia de la novela hispanoamericana*, p. 43.

le permite señalar enseguida que *El cristiano errante* corresponde a «la primera visión continental que poseemos en la novela hispanoamericana»[193] y que en un tono sereno perfila su sociedad entre 1806 y 1809.[194] Naturalmente esta obra se escribe en una etapa posterior al entusiasmo político de *El Duende de Santiago*, pues Irisarri al parecer hacia 1847 ya no comulgaba —por lo menos del todo— con el pensamiento ilustrado revolucionario como en 1818. En este sentido, Browning se refiere al balance negativo que Irisarri realiza sobre la situación de los países americanos tras su separación de España, en particular sobre los deficientes progresos alcanzados, lo que se reflejaba en desórdenes, tiranías, malas economías, hostilidad e indiferencia entre países.[195] Irisarri entendía su trabajo por la emancipación de los americanos y la construcción de naciones como una misión, y por ello, al igual que Bolívar, sentía pesar ante los malos gobiernos que había en el continente. A este respecto, Browning indica que el literato guatemalteco describe la situación americana de sus años juveniles con el fin de contrastarla con su realidad presente:

> *El cristiano errante* hubo de contribuir, pues, a la creciente ola de obras críticas de orientación política que por entonces escribían en diversas partes de América intelectuales deseosos de descubrir las causas del atraso y de la miseria que acosaban a las nuevas repúblicas.[196]

De esta manera, Irisarri participa de las polémicas y debates políticos e intelectuales del siglo XIX, de los cuales uno de los principales consistía en cómo superar el retraso que asolaba gran parte del continente, sobre todo ahora en que ya no dependía de España y debía mantenerse económicamente de forma independiente (*Mündigkeit*). Así, su novela representa a las claras una crítica al desgobierno, desunión y mala economía de los países americanos tras las independencias, es decir, manifiesta una especie de desilusión (como en Bolívar) basada en el espíritu ilustrado que guiaba los ideales progresistas de las élites criollas que condujeron las independencias:

> *El cristiano errante* es en gran parte una afirmación de los valores positivos de la América bajo el absolutismo español. Irisarri no negaría que el sistema colonial tenía sus defectos, pero por lo menos se conservaba entonces el orden en la sociedad y existía el mecanismo necesario para el desarrollo de las economías nacionales e individuales.[197]

193 Ibid.
194 Ibid.
195 John D. Browning: *El Cristiano Errante*, p. 613.
196 Ibid., p. 615.
197 Ibid., p. 616.

A lo anterior Browning agrega que en *El cristiano errante* la América colonial se representa como un mundo utópico e idílico[198] con el fin de condenar de este modo la situación presente.

Con respecto a su autocomprensión, Irisarri responde en *El cristiano errante* ante una crítica de *El Duende*: «Yo soy, como he sido, y como espero ser hasta el fin, un hombre libre, independiente, y dueño absoluto de mis ideas, de mis pensamientos, de mis historias, de mis novelas y de mis periódicos. . .».[199] Irisarri veía a América como su comunidad, es decir, como si el continente entero fuera su país, su casa, su patria, pues —siguiendo a Bauman— se sentía seguro, cómodo y libre en él.

El gran tema apelado por el autor guatemalteco-chileno es —al igual que en el caso de Henríquez— la libertad y la comunidad. Browning anexa a su artículo cinco páginas de la novela que se han omitido en las ediciones posteriores a la primera, en las cuales Villapedrosa se encuentra prisionero de los ingleses en un barco. En ellas Irisarri relativiza la idea de libertad, en cuanto el protagonista paradojalmente afirma sentirse más libre como prisionero (en forma similar a lo aludido por Bauman respecto a la libertad subjetiva y a que algunos esclavos decían sentirse cómodos y libres en la esclavitud):

> [. . .] y bien vista la cosa, soy más libre que el capitán Musgrave, porque él está obligado a hacer ciertas cosas, y [*sic*] no estoy obligado a nada. Si toda obligación, si todo deber quita al hombre una parte de su libertad y de su independencia, yo soy ahora el más libre de los hombres.[200]

Que el protagonista indique sentirse más libre en la condición de prisionero, es de seguro una metáfora de lo advertido por Browning sobre la desilusión de Irisarri al considerar la situación postcolonial y la de dependencia de España, en la cual —teniendo en cuenta lo indicado previamente sobre el pensamiento de Levinas— las necesidades de los americanos estaban satisfechas, a diferencia de lo que el autor observa en el período inmediatamente posterior a las independencias en que las carencias y falta de gobernabilidad impiden la felicidad de los habitantes del continente:

> De esta manera Romualdo se tenía por el hombre más libre y más independiente del mundo cuando se hallaba prisionero, y no dejaba de tener mejores razones para lisonjearse de su libertad y de su independencia, que todos aquellos que creen ser libres cuando no pueden

198 Ibid.
199 *El cristiano errante* [23 de octubre de 1846, núm. 12, p. 111] cit. en: John D. Browning: *El Cristiano Errante*, p. 619.
200 *El cristiano errante* [novela, 1847] cit. en: John D. Browning: *El Cristiano Errante*, p. 623.

> menos de depender de todas las cosas que les rodean, y cuando son incapaces de hacer nada de lo que desean; por lo que se les convierte la vida en un suplicio.[201]

Irisarri estaba desilusionado con la convivencia actual, para él los modelos convivenciales anteriores eran, si bien criticables, más favorables a los americanos. No obstante, se frustró muy rápido, ya que debía pasar más tiempo para que maduraran las nuevas formas de convivencia que estaban cuajando en América Latina, uno de cuyos impulsores había sido él mismo.

Asimismo, Irisarri publicó una amplia obra periodística a lo largo de todo el continente; según Batres Jáuregui se trataría de un total de quince periódicos entre 1813 y 1865,[202] de los cuales *El Duende de Santiago* fue uno de los primeros y cuyo título alude a su conocimiento de las modas literarias europeas:

- *Semanario Republicano de Chile* (Santiago, 1813)
- *El Duende de Santiago* (Santiago, 1818)
- *El Censor Americano* (junto con Andrés Bello, Londres, 1820)
- *El Guatemalteco* (Guatemala, 1827)
- *Las Betlemíticas* (firmado con el pseudónimo de Fr. Adrián de San José, San Salvador, 1829)
- *La Verdad Desnuda* (Guayaquil)
- *La Balanza* (Guayaquil)
- *El Correo* (Guayaquil)
- *La Concordia* (Quito, 1844–1845)
- *El Respondón* (Pasto)
- *Nosotros, orden y libertad* (Bogotá, 1846)
- *El cristiano errante* (Bogotá, 1846–1847)
- *El Revisor de la Política y Literatura* (Curaçao, 1849)
- *La Revista* (Nueva York).[203]

Los periódicos de Irisarri (del mismo modo que los de Fernández de Lizardi) son importantes para la configuración de la novela hispanoamericana: *El cristiano errante* es la primera novela centroamericana y en ella su autor sigue el modelo picaresco español y se inscribe en la senda de *El Periquillo Sarniento*. Así, teniendo en consideración títulos como *El Duende de Santiago* y *El Pensador Mexicano*, la

201 Ibid., p. 625.
202 Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*, p. 275.
203 Ibid., pp. 275–276; Gerhard Wild: Die verzögerte Ausbildung, p. 150. – De esta lista de periódicos, cabe indicar que los textos publicados en Guayaquil aparecieron entre 1839 y 1843, y que no ha sido posible averiguar el año de publicación de aquellos en que no se consigna una fecha.

prensa espectatorial de la Hispanoamérica decimonónica se revela como clave para hacer cuajar los sistemas literarios nacionales del continente.

Silva Castro indica que Irisarri en 1818, además de sus labores como ministro del Interior (cargo concedido por Bernardo O'Higgins, de quien era partidario), se dedicó a «redactar un periódico satírico, *El Duende de Santiago*, en el que libró dura lucha para despejar el ambiente de algunos de los odios que en él habían acumulado las largas disputas entre los partidarios de O'Higgins y de Carrera [. . .]».[204] Por lo tanto, el *Duende* surge en un contexto marcado por las tensiones generadas por puntos de vista diferentes de comprender la emancipación chilena, es decir, debates en torno a cómo debía organizarse el país, programarse la nueva comunidad nacional y, por tanto, plantearse la nueva forma de convivencia.

El Duende de Santiago se publicó en la capital chilena entre el 22 de junio y el 14 de diciembre de 1818 y contó con 19 números más un prospecto, posiblemente también del 22 de junio. Si bien el nombre de Antonio José de Irisarri no figura en el periódico como su autor, la bibliografía crítica consagrada al erudito le atribuye dicha autoría.[205] Por lo demás, el hecho de que el periódico se titule *El Duende de Santiago* y que haya sido escrito por un autor proveniente de Guatemala es indicio del carácter transareal y de red de la Ilustración americana decimonónica.

Christoph Strosetzki señala que *El Duende de Santiago* (1818) y *El Duende de Buenos-Ayres* (1826) aparecieron antes que *El Duende Satírico del Día* (1828) de Mariano José de Larra.[206] También —conforme ya fue indicado— existen «*Duendes* espectatoriales» en países como Cuba, Colombia, España, etc. Al respecto es preciso volver a señalar que el primer espectador español es *El Duende*

204 Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri, p. 7. – Agustín Edwards, a su vez, había señalado referente a la identidad del «duende» santiaguino: «El redactor de este semanario fué don Antonio José de Irisarri, Ministro de Gobierno y de Relaciones Exteriores de don Bernardo O'Higgins». Agustín Edwards: *Elogio de don Eliodoro Yáñez y bosquejo panorámico de la prensa chilena. Discurso de incorporación a la Academia Chilena, y respuesta de don Luis Barros Borgoño*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria 1933, aquí p. 34.

205 Antonio Batres Jáuregui: *Literatos guatemaltecos*; Agustín Edwards: *Elogio de don Eliodoro Yáñez*; Raúl Silva Castro: Antonio José de Irisarri.

206 Christoph Strosetzki: *Das Europa Lateinamerikas. Aspekte einer 500jährigen Wechselbeziehung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1989, aquí p. 98. – En relación con la constelación de periódicos de este título, cabe mencionar que Andrés Bello publicó en 1843 en el diario chileno *El Progreso* un poema titulado «Los duendes», inspirado en «Les Djinns» de Victor Hugo, palabra que se refiere a los «genios» o «efrits» (*lutin* es «duende» en francés). Si Hugo con este término aludía a lo exótico oriental (el poema se encuentra en su volumen *Les Orientales* de 1829), Bello, por su parte, claramente se insertaba en una tradición española y americana, y además se vinculaba así con un campo literario en construcción (el chileno) en el cual participaban (los textos de) sus amigos. Cf. Andrea Pagni: ¿Orientalismos americanos?

Especulativo sobre la Vida Civil, publicado en Madrid a través de 18 números en 1761 por Juan Antonio Mercadàl (pseudónimo de Francisco Mariano Nipho o de Juan Enrique de Graef). Klaus-Dieter Ertler indica que uno de los predecesores de este periódico podría ser *El Duende crítico* (*El Duende político que da cuenta de los más presentes negocios, y anuncia los más críticos futuros desta Monarquía en los años de 1735 y 1736*) de Fray Manuel Freyre de Silva, si bien no cuenta con los rasgos de la poética del género espectatorial,[207] y que otro texto de esta familia es *El Duende de Madrid* (1787–1788) de Pedro Pablo de Trullench.[208] Asimismo puntualiza que el texto de Mercadàl relaciona el pensamiento protestante con la cultura española, pues, por un lado, inaugura la tradición espectatorial proveniente de Inglaterra en España y, por otro, la figura del duende es parte importante de la tradición literaria hispánica: tanto duendes como diablos abundan en su narrativa (por ejemplo, *El Diablo cojuelo, novela de la otra vida traducida a esta* (1641) de Luis Vélez de Guevara). Otro aspecto relevante, de acuerdo con Mercadàl, es el carácter popular de esta figura en España: «Porque no hay otra cosa en sentir del vulgo mas familiar, que un Duende»,[209] señala, en relación con lo cual Ertler se pregunta si los espectadores en este país son únicamente una importación extranjera o bien si se incorporan activamente al sistema narrativo hispánico dando continuidad a su tradición (costumbrismo), sentido en el que considera el *Duende* de Mercadàl como ejemplo de una orientación tanto nacional como internacional.[210] Por lo demás, lo específico de la figura del duende consiste en que estos seres eran observadores invisibles, que se movían a sus anchas en la sociedad descubriendo sus costumbres.[211]

De este modo, el *Duende* de Irisarri y los demás *Duendes* hispanoamericanos no solo se conectan con —y constituyen una ramificación de— esta tradición es-

---

Lugares de traducción de Gertrudis Gómez de Avellaneda y de Andrés Bello. En: *Trans. Revista de traductología* 12 (2008), pp. 43–50.

207 Klaus-Dieter Ertler: Introducción. En: Juan Antonio Mercadàl: *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*. Editado por Klaus-Dieter Ertler. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011b, pp. 9–26, aquí pp. 10–11.

208 Ibid., pp. 15–16.

209 Juan Antonio Mercadàl cit. en: Klaus-Dieter Ertler: Introducción, p. 15.

210 Klaus-Dieter Ertler: Introducción, p. 15. – Para un análisis de los tópicos y estructura narrativa de *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*, véase Klaus-Dieter Ertler/Jessica Köhldorfer: *Die* Spectators *in Spanien.* El Duende Especulativo sobre la Vida Civil *von Juan Antonio Mercadàl*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2010; y respecto a las cartas contenidas en este *spectator*, consúltese Elisabeth Hobisch: *La forma epistolar en los espectadores españoles. Características y tipología de las cartas*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2017, aquí pp. 77–106 así como 425–426.

211 Klaus-Dieter Ertler: Introducción, pp. 15–16.

pañola a través del modelo de Mercadàl, sino que también representarían un caso de transculturación narrativa transatlántica y de adaptación del género a otros contextos culturales y sociales: la realidad (post)colonial de las independencias latinoamericanas, y en particular —en el caso de Irisarri— la chilena. Sin embargo, los *Duendes* americanos no se dedican a condenar los defectos sociales (vicios) al estilo del de Mercadàl (modas, costumbres, representaciones de hombres y mujeres, matrimonios, danzas, etc.), sino más bien a proponer nuevas formas de convivencia y a establecer modelos de virtud en relación con la *moralische Zurechnungsfähigkeit*[212] de los criollos frente a la sociedad en construcción.

6.4 Visiones de la convivencia chilena: entre Ilustración y el deseo de una comunidad (postcolonial) emancipada

En lo que sigue el análisis se concentra en ciertos nudos de los ensayos contenidos en la *Aurora de Chile* (1812–1813), *El Monitor Araucano* (1813–1814) y *El Duende de Santiago* (1818) que permiten visualizar determinadas problemáticas relativas a las formas de convivencia de una comunidad nacional que se está reconfigurando. Estos periódicos han sido seleccionados porque mientras la *Aurora* y *El Monitor* se inscriben en una «primera etapa» del proyecto de emancipación e ilustración del gobierno y representan el inicio de la prensa chilena (la *Aurora* es el primer periódico nacional), *El Duende* se publica el mismo año de la proclamación oficial de la Independencia de Chile, es decir, durante la culminación del proceso. De esta manera, los periódicos estudiados abarcan el período en el que se desarrollan los procesos emancipativos del país, en torno a los cuales cavilan.

6.4.1 Ilustración, comunidad, emancipación: la *Aurora de Chile* y *El Monitor Araucano*

6.4.1.1 *Aurora de Chile*

6.4.1.1.1 Imprenta, «sabios de Chile», opinión pública

La imprenta en Chile posibilitó no solo conseguir autonomía en materia de publicaciones, sino que también su llegada implicó el arribo al país de otros aspectos de la modernidad europea y permitió la difusión masificada de ideas

212 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1992] 2016, aquí p. 216.

ilustradas y progresistas a través de los periódicos. Esta situación se tematizó de manera especial en el íncipit del «Prospecto» de la *Aurora de Chile* (sin fecha), texto también relevante debido a su carácter programático del periódico: «Está ya en nuestro poder, el grande, el presioso instrumento de la ilustracion universal, la Imprenta. Los sanos principios el conosimiento de nuestros eternos derechos, las verdades solidas, y utiles ván â difundirse entre todas las clases del Estado».[213] Es importante considerar la posición de este fragmento al inicio de la *Aurora*, es decir, la mención de que con la imprenta se va a poder llegar a todas las clases sociales para crear conciencia de la situación colonial nefasta y de la necesidad de liberación. Así, queda claro en esta cita la utilidad que el instrumento representa en la época para la difusión del ideario ilustrado que el autor busca dar a conocer entre sus compatriotas. Henríquez concibe la imprenta, en su calidad de dispositivo de la modernidad que garantizará la difusión de la información entre todos los segmentos sociales, como el medio que permitirá educar y concientizar al pueblo chileno acerca de la imperiosa necesidad de llevar a cabo el proceso independentista y de articular una comunidad nacional. De este modo, la imprenta representa el instrumento de la I/ilustración, la cual al ser llevada al pueblo chileno mediante los periódicos consistió en difundirle ideas de libertad (provenientes, en el caso de Henríquez, de la Ilustración francesa) con la finalidad de que se articule como comunidad civil con leyes y gobernantes propios.

Enseguida, teniendo en cuenta el rol que cumplirá la imprenta en Chile, el autor afirma: «Empezarà â desaparecer, nuestra nulidad politica; se irà sintiendo nuestra existencia civil».[214] Por lo tanto, a través de un bagaje ideológico ilustrado —como se ha señalado a partir de Dieter Janik— se transformará a este pueblo en sociedad, es decir, Henríquez aspira mediante el proyecto periodístico que le ha encargado el gobierno a la construcción de una sociedad chilena[215] o, por lo menos, a sentar sus bases. De acuerdo con su pensamiento, la época colonial pudo perdurar debido a que la población en aquel período fue mantenida en la ignorancia, situación que concibe como una estrategia del poder colonial y que con su labor pedagógico-periodística busca revertir:

> Desapareciò en fin este triste periodo; pero aun sentimos sus funestas influencias. La ignorancia entraba en el plan de la opresion. La educacion fuè avandonada: la estupidèz, la insensibilidad ocuparon en los animos el lugar, que se debia al sentimiento de su dignidad, al conocimiento de sus derechos [. . .].[216]

213 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, Prospecto, p. 1.
214 Ibid.
215 Cf. Álvaro Kaempfer: Periodismo, orden y cotidianeidad.
216 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, Prospecto, p. 1.

Su formación de hombre ilustrado (latinoamericano y universal) le permite indudablemente esta comprensión, y su propósito estriba, por lo tanto, en la lucha contra aquellos resabios y en la educación de sus compatriotas a través de las páginas del periódico. El pensamiento ilustrado constituye la piedra angular de sus cavilaciones y de sus ensayos, cuya finalidad última radica en la prosperidad nacional: «Mas ya por un beneficio de la Providencia digno de nuestra eterna gratitud, despertamos de aquèl letargo profundo, y hemos tomado un movimiento grande, é inesperado acia la felicidad».[217]

Su proyecto de país en cuanto comunidad civil feliz se articula en oposición al período luctuoso del gobierno colonial español (en Chile y en toda América) que rigió sus territorios con ideas retrógradas derivadas del oscurantismo,[218] mantuvo a sus súbdito y vasallos[219] en la más cruel esclavitud y fomentó entre ellos la ignorancia. En este contexto menciona que las costumbres se corrompieron, se adquirieron vicios e inclinaciones de esclavos, y que los pueblos, que estaban acostumbrados a obedecer de forma mecánica, consideraban normal su estado de infelicidad.[220]

Para llevar a buen puerto y en plenitud el proyecto independentista, el fraile considera necesaria la intervención de intelectuales que con sus conocimientos contribuyan a la ilustración (educación, concientización) de sus semejantes y de esta forma a la construcción de una nación libre y regida por sus propias reglas. Dicho con otras palabras, invita a la intelectualidad a participar con su saber activamente en el proyecto colectivo de construcción nacional: «Venid pues, ô sabios de Chile, venid, ayudad, sostened con vuestras luces, meditaciones, libros, y papeles, nuestros debiles esfuersos, y trabajos. La Patria os invoca. Toda la America espera algo bueno de nosotros».[221] Henríquez solicita la colaboración de la *intelligentsia* de la época para que con sus puntos de vista sea parte del proyecto de ilustración nacional que él predica y, consecuentemente, de conformación de una sociedad chilena, una patria opuesta al entonces llamado Reino

217 Ibid.

218 Para el autor, como indica el 20 de agosto de 1812, España estaba atrasada respecto a los otros países de Europa, en los cuales florecía la Ilustración: «en medio de la ilustracion de la Europa la España perseveró sumergida en los siglos de la barbarie, siendo la mas estúpida de las naciones». Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núm. 28, p. 117.

219 Henríquez en el «Prospecto» recurre —al igual que Fernández de Lizardi— al argumento del «vasallaje» que pone a un mismo nivel a españoles europeos y españoles americanos, y vuelve arbitrario e injustificado el trato desventajoso dado a los segundos: «[. . .] no es compatible con la dignidad de los vasallos de un gran Rey la degradante servidumbre». Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, Prospecto, p. 2.

220 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, Prospecto, p. 1.

221 Ibid.

de Chile en que criollos, «indios» y pueblo ocupaban una situación subalterna. Los sabios de Chile tienen la obligación moral de acudir al llamado del reverendo de la Buena Muerte a ilustrar con sus luces a sus paisanos que por la situación de esclavitud están empantanados en las tinieblas de la ignorancia. Así, estos sabios mediante la ilustración deben contribuir a superar la situación de subalternidad colonial. Precisamente en el marco de esta labor de ilustración nacional, Henríquez concibe en el número 1 (13 de febrero de 1812) el propósito del periódico que dirige: «Oh! si la Aurora de Chile pudiese contribuir de algun modo à la ilustracion de mis Compatriotas! ¡si fuese la aurora de mas copiosas luces [. . .]!».[222] De este modo, el religioso establece la dicotomía entre ilustración e ignorancia, las que traen como consecuencia ya sea la libertad o bien la esclavitud, tópicos que atraviesan todo el texto.

Para Henríquez, mientras el trabajo intelectual es indispensable en la sociedad, la difusión de los conocimientos es a su vez necesaria para la realización del proyecto colectivo de nación, el cual consiste no solo en modelar una comunidad con intereses y deseos compartidos, sino también en conseguir paulatinamente la superación de la falta de orientación que dejó en los habitantes la situación colonial y en conducir al nuevo país hacia un destino próspero. Henríquez percibe que el país se encuentra en un estado de retraso y además en una situación liminal, de los cuales es necesario salir y avanzar hacia el progreso, aunque jamás duda de la superación de este momento y lo visualiza con optimismo, contexto en el cual justamente, como lo manifiesta en el «Prospecto», posiciona la *Aurora de Chile* y su función:

> En medio de tantos bienes, en medio de este aparato consolador de grandes cosas, altos designios, y dulces esperanzas se hechaba menos un Periodico, que las anunciase, y difundiese, que generalisase las idèas liverales; consolidase la opinion, y comunicase á todas las Provincias las noticias del dia, nunca mas interesantes, que en un tiempo en que el antiguo mundo muda de aspecto, y la America recobra su dignidad, se lustra, se engrandece, se regenera.[223]

El propósito de crear, fijar y estabilizar una opinión pública es de suma relevancia para el proyecto nacional, ya que mediante esta se busca canalizar un ideario político en la población local, así como —siguiendo la argumentación de Benedict Anderson—[224] hacer a los lectores (o receptores orales, es decir, oyentes) imaginar una comunidad nacional y, además —agregamos—, desear la convivencia en ella. Sin embargo, junto con el interés en consolidar dicha opinión —a lo

222 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núm. 1, p. 3.
223 Ibid., Prospecto, p. 3.
224 Benedict Anderson: *Imagined Communities*.

que pueden aportar los sabios educando al pueblo— para «dicipar infundados rezelos»,[225] igualmente —como señala en el texto «De la opinión pública» contenido en el número 25 (30 de julio de 1812)— es preciso proteger este frágil terreno ante los propios enemigos internos,[226] para lo cual se hace necesario conseguir el dominio del espacio simbólico de la *Öffentlichkeit*. Así, luego de tres siglos de un gobierno que esclavizó a los americanos y los sumió en el oscurantismo, aparece en el país la *Aurora de Chile*, que con sus luces difundirá ideas liberales con el fin de contribuir a consolidar la opinión pública.[227]

Igualmente, referido a los conceptos de ilustración para Chile que Camilo Henríquez vehicula en su periódico, es relevante el texto «De la influencia de los escritos luminosos sobre la suerte de la humanidad» contenido en el número 13 del 7 de mayo de 1812.[228] Aquí Henríquez sostiene, en el entendido de la perfectibilidad de la sociedad y del ser humano y consciente de los resabios coloniales que dificultan el avance de las luces en el país, que para que el hombre pueda salir de la ignorancia y de la barbarie, que ocasionan grandes daños, es preciso publicar «verdades útiles», la ilustración debe ser pública y popular, y se debe prescindir en las aulas del uso del latín:

> Las obras sabias necesitan hallar en los pueblos una disposicion feliz. De que sirve escribir, si la barbarie es tan grande, que no hay quien lea? Entonces la marcha de las luces se retarda, y el dia dista mucho de la aurora. La ilustracion debe hacerse popular, pero las instituciones antiguas fueron bien contrarias á la difusion de las luces.[229]

A su vez, en el número 30 (3 de septiembre de 1812), en un ensayo sin título, indica que generalizando en el pueblo la instrucción, así como principios útiles y sólidos, paulatinamente irán desapareciendo, de seguro, las lacras coloniales[230] —entre ellas, por supuesto, la ignorancia— que han impedido los avances sociales en América y particularmente en Chile.

6.4.1.1.2 Patria, pacto social, leyes

Para Henríquez la Ilustración tiene un potencial emancipador, permite superar la subalternidad colonial y conducir a las sociedades aún «inmaduras» hacia la

225 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, Prospecto, p. 1.
226 Ibid., núm. 25, p. 108.
227 Ibid., Prospecto, p. 3.
228 Al inicio de este número Henríquez presenta como ideal el sistema de Estados Unidos, donde a través de la virtud, el patriotismo e ideas ilustradas se ha logrado con éxito educar a los pobres.
229 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núm. 13, p. 55.
230 Ibid., núm. 30, p. 128.

felicidad. Justamente en el esfuerzo de hacer llegar la i/Ilustración a todas las clases sociales está comprometido el gobierno chileno, como se expresa en el número 1:

> ¿Que alabanzas podeis dar à la beneficencia de un Govierno que se afana por vuestra ilustracion; que permite que se os hable de lo que nunca haviais oido, aun que os interesa tanto, por mejor decir, el mismo pone ante vuestros ojos la luz, y la verdad? El conoce que la fortuna de los estados es insepareble <sic> de la de los pueblos, y que para hacer à los pueblos felices es preciso ilustrarlos.[231]

En este contexto, pues, Camilo Henríquez posicionó el propósito de la *Aurora de Chile*, en conformidad también con los objetivos de los demás periódicos contemporáneos de América Latina. La reflexión contiene no solo la visión de un criollo independentista respecto a cómo llevar a cabo los procesos emancipativos en América Latina, y en particular en Chile, sino igualmente un proyecto de convivencia ilustrado para una nueva comunidad (o el deseo de una patria feliz).

Así, de acuerdo con el «Prospecto», los «pueblos» (clases sociales bajas y mapuches)[232] de Chile han de beneficiarse de un «Govierno benefico, provido, infatigable, y regenerador»[233] que acaba de instalarse y que en su afán integrador busca cohesionarlos como comunidad nacional. Igualmente este gobierno regenerará la patria, la sacará de la ruindad en que la dejaron tres siglos ignominiosos y le promete un porvenir de exuberancia y felicidad: «Cred, Compatriotas, que no distan los dias en que se abran las fuentes de la abundancia, de la riqueza, y prosperidad publica. Se establecerán fábricas, seharà <sic> con arte el trabajo de las minas, florecerà la agricultura».[234]

A su vez, el ensayo «Nociones fundamentales sobre los derechos de los pueblos»,[235] contenido en el primer número, posiciona la obra periodístico-ensayística

231 Ibid., núm. 1, p. 3.
232 Para la organización de la comunidad nacional, Henríquez (que funciona como portavoz del gobierno dando a conocer su punto de vista) busca integrar a los mapuches, como lo manifiesta en dicho prospecto: «Los fuertes habitantes de los quartro <sic> Utralmapus, los Indios nos prometen una cooperacion activa para repeler los insultos extrangeros, y sostener los derechos del desgraciado Fernando. Talvéz no dista el bienhadado momento de su convercion, civilizacion, y cultura». Ibid., Prospecto, p. 2. La importancia de los mapuches en el pensamiento del fraile de la Buena Muerte se hará más notoria en las páginas de *El Monitor Araucano*, como ya se anuncia desde su título.
233 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, Prospecto, p. 1.
234 Ibid., p. 2.
235 Cabe mencionar que en el marco del llamado «Estallido social chileno» de 2019 este texto de Camilo Henríquez experimentó una nueva recepción, ya que apareció un pasquín de cuatro carillas titulado *Aurora del Nuevo Chile*, en cuyo número del 4 de diciembre de 2019 se encuentra

de Henríquez con toda claridad como un fervoroso alegato a favor de la independencia (plena) de Chile, proceso que a su modo de ver constituye una verdadera revolución en curso. Para contribuir a ella recurre en sus textos al pensamiento de la Ilustración —que, como fue señalado, conoció en Lima y del cual, en su opinión, carecían los españoles—, que servirá de base para orientar la construcción de una nueva convivencia en el Chile postindependentista.

Así, en este ensayo (en el cual desde su título se anuncia el ideario que rige las cavilaciones de Henríquez) predomina el pensamiento ilustrado que se pone al servicio de la emancipación chilena. En su argumentación el autor recurre a citas de Aristóteles y de Condorcet, aunque implícitamente se encuentra latente en todo momento el pensamiento de Rousseau. El íncipit del texto acentúa el carácter social del hombre: «Todos los hombres nacen con un principio de sociabilidad, que tarde ò temprano se desembuelve»,[236] para enseguida afirmar que «todo prueba que el hombre està destinado por la naturaleza â la sociedad».[237] Este principio, fundamental en la argumentación que despliega Henríquez, le sirve para introducir luego el tipo de vínculo que debe existir entre los ciudadanos y el aparato gubernamental: «Establescamos pues como un principio, que la autoridad suprema trahe su origen del libre consentimiento de los pueblos, que podemos llamar pacto, ò alianza social».[238] Queda claro en esta afirmación la importancia que Rousseau desempeña en las concepciones de Henríquez, de hecho —y como acaba de mencionarse— el pensamiento del filósofo de origen suizo se encuentra presente en todo el ensayo. En este contexto, el autor introduce a continuación la función que debe cumplir el gobierno:

> El órden y libertad no pueden conservarse sin un govierno [. . .].
>
> En este gran cuerpo hai siempre una fuerza central, constituida por la voluntad de la nacion para conservar la seguridad, la felicidad, y la conservacion de todos.[239]

Como se ha visto, Henríquez en sus escritos menciona —y enfatiza— constantemente la noción de felicidad, con la cual hace referencia —recurriendo a un tópico del pensamiento social ilustrado— al bienestar social y a la estabilidad de la vida en comunidad, que en su visión constituyen la base de la buena convi-

---

el texto titulado «Derechos fundamentales de los pueblos en los territorios del nuevo Chile», que imita la diagramación del primer periódico nacional y tematiza las reivindicaciones políticas y sociales contemporáneas en una relación de analogía con las circunstancias de la época de independencia.

236 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núm. 1, p. 1.

237 Ibid.

238 Ibid.

239 Ibid.

vencia. En este mismo sentido afirma: «La felicidad de las colonias es lo que determina en este caso la permanencia de la constitucion. El principe, y el sistema se hicieron para la felicidad de toda la nacion».[240]

Además de resaltar la naturaleza social del hombre, el ensayo presenta la necesidad de una ley que mantenga el orden en la sociedad. Si bien la libertad y la sociabilidad son innatas al ser humano, se requieren leyes para que estas no deriven en caos y licencia. Henríquez indica que es preciso tener reglas (morales, políticas) establecidas por los asociados, quienes por medio de un «pacto» se comprometen a respetarlas. Estas garantizarán tranquilidad, seguridad y permanencia a los miembros y al cuerpo social. A continuación puntualiza que para mantener el orden y la libertad, así como para poder vivir tranquilos, felices y protegidos, se necesita un gobierno,[241] es decir, alude a los difíciles equilibrios entre libertad y seguridad de las comunidades modernas a los cuales hace referencia Zygmunt Bauman. Así, según Camilo Henríquez, para definir los deberes de los gobernantes y de los asociados en el pacto social es preciso que exista una carta magna: «Se necesita pues un reglamento fundamental; y este reglamento es la constitucion del estado. Este reglamento no es mas en el fondo que el modo, y órden con que el cuerpo politico háde lograr los fines de su asociacion».[242] Además, especifica que tanto la ley como la Constitución deben adecuarse a los nuevos tiempos (las del gobierno colonial están obsoletas) para lograr la felicidad de las naciones.

En cuanto a los «derechos de los pueblos» —como reza el título del ensayo—, estos son de índole divina, eternos, inalienable, no se pueden conculcar,[243] sobre cuyo fundamento debe llevarse a cabo la independencia en plenitud así como la articulación de una comunidad nacional y moderna. Tales derechos deben ser defendidos y divulgados en el pueblo con la finalidad de evitar volver a la desdicha social debido a su desconocimiento: «No lo dudeis: la ignorancia de estos derechos conserva las cadenas de la servidumbre. Los paises han gemido baxo el peso del despotismo, mientras han estado baxo el imperio de la ignorancia, y la barbarie».[244] Por ello, el gobierno filantrópico a través de la ilustración (que conduce a la emancipación y a la felicidad) se esfuerza por sacar a los chilenos de la ignorancia (que deriva en esclavitud y barbarie) en que los mantuvieron los españoles.

240 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núm. 1, p. 2.
241 Ibid., p. 1.
242 Ibid., p. 2.
243 Ibid., pp. 2–3.
244 Ibid., p. 3.

Por su parte, en el ensayo «Del patriotismo, ó del amor de la patria», contenido en el número 26 (6 de agosto de 1812), el autor señala que en tiempos de convulsiones y contradicciones surge esta inclinación:

> En las grandes revoluciones, en las crises violentas de los estados, quando, ó los amenaza una ignominiosa servidumbre, ó los halaga la fortuna con la esperanza de la libertad, se descubre en todo su brillo el amor de la patria, y produce milagros de magnanimidad, y fortaleza. Si entonces es quando se descubren los heroes, es porque el patriotismo los aníma. Este sentimiento tierno, y vivo, que reune la fuerza del amor propio à toda la belleza de la virtud, le da tal energía, que viene á ser la mas heroica de las pasiones.[245]

En este sentido, para Henríquez los afectos ocasionados por una causa justa (tal como el compromiso con la libertad y seguridad que brinda el estado a sus asociados) que mueven al hombre a defenderla constituyen una forma de patriotismo. Sin embargo, indica que en las convulsiones también aparecen los traidores, como aquellos que en la revolución americana amaban la opresión y en el fondo estaban conformes con la situación colonial que los había condenado a la miseria e ignorancia.[246]

Así, mientras los patriotas (que se distinguen por sus luces, amor a la libertad y altruismo, a diferencia de los serviles e ignorantes) son los que desean y se comprometen con la nueva comunidad, es decir, con la construcción del país, la patria representa lo opuesto al pasado colonial en que se vivía en servidumbre y desamparo, y, por tanto, es el espacio de protección de los americanos, a quienes brinda una nueva seguridad sobre la base de la libertad y leyes propias.

6.4.1.1.3 «Sois provincias, pudiendo ser potencias»

La llegada de la Ilustración universal a Chile trajo consigo igualmente ideas sobre la libertad y la consiguiente desaparición paulatina de la opresión y sus resabios. Así, en el número 28, del 20 de agosto de 1812, Henríquez se refiere a la justicia de la revolución americana, pues América en la situación de dependencia colonial no era más que una provincia y un fundo de España destinado a enriquecer su corte (llena de vicios), dejando en la miseria a sus propios habitantes, todo esto en el marco de iniquidades y de una nulidad política del continente. En este contexto, para el fraile de la Buena Muerte, la libertad civil en América aparece como un requisito elemental para el progreso, pues posibilitará mejoras en la educación y en la economía.[247]

---

245 Ibid., núm. 26, p. 111.
246 Ibid.
247 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núm. 28, p. 117.

A continuación, en el ensayo referido a Chile y al continente completo «De las Provincias Revolucionadas de America», contenido en los números 29 (27 de agosto de 1812) y 30 (3 de septiembre de 1812), Henríquez retoma la problemática anterior y pone el acento en la posibilidad y necesidad de liberarse y ser autosuficientes tras la historia de humillación colonial, cuyo término ha de ser la felicidad:

> Mudòse en fin este orden uniforme y degradante de cosas: la patria presenta un aspecto mas animado: se muebe, se agita, piensa; y el blanco de sus pensamientos y agitacion es el mayor interès que puede ocupar á las naciones, es la libertad nacional. No es pues el interes de una provincia, es la prosperidad, es la gloria de un continente inmenso, y de innumerables islas, es la libertad de una gran parte del globo la que se pretende. La America quiere ser libre para trabajar por si misma en su felicidad: quiere que sus tesoros le sirvan à ella misma: quiere que florescan en su seno las ciencias, las artes; aspira al esplendor que dan à las naciones cultas la cultura de los talentos, y la aplicacion de sus recursos: quiere en fin elegir sus magistrados y sus leyes.[248]

En un tono optimista, Henríquez precisa que las provincias deben emanciparse y constituirse como naciones autónomas, ya que existen condiciones idóneas para ello. América dispone de un gran potencial: una naturaleza feraz, riquezas, comercio, hombres talentosos, todo lo cual, sin embargo, no es suficiente para la felicidad; se precisan igualmente libertad y leyes sabias para alcanzarla (desde su punto de vista la felicidad deriva de una Constitución liberal): «La libertad debe rodear al hombre baxo la garantia de la ley: la libertad debe penetrarlo, ó estenderse hasta su alma. La libertad dede <sic> de parte del estado asegurar á todos los ciudadanos una gran consideracion y dignidad».[249] De esta manera es posible dejar atrás completamente el pasado colonial y las provincias (el fundo de España) pueden convertirse en naciones.

También en el número del 27 de agosto de 1812 Henríquez interpela a los americanos en relación con sus derechos que ignoraban por falta de luces y los llama a rechazar la tiranía:

> Pueblos Americanos: os he puesto ante los ojos vuestros sacratisimos derechos. Oh! y si os fuesen tan caros y preciosos como ellos son amables! si conocieseis la ignominia de vuestras cadenas, la miseria de vuestra situacion actual! inmensas regiones han de depender de una pequeña comarca de la Europa? [. . .] Mil veces os puse à la vista la infamia de vuestra degradacion. Mi alma detesta la tirania y se esforzó por trasladar á las vuestras este odio implacable: la halienta el amor de la libertad y de la gloria, y no omitió medio alguno para despertar en vuestros pechos esta pasion sublime, fecunda en acciones ilustres, y tan necesaria para regenerar à los pueblos, y elevar los estados.[250]

248 Ibid., núm. 29, p. 121.
249 Ibid., núm. 30, p. 125.
250 Ibid., núm. 29, p. 123.

Luego de acumular argumentos de este tipo a favor de la liberación, Henríquez realiza un llamado a la autosuficiencia del continente al pronunciar una de sus frases más célebres: «Sois provincias, pudiendo ser potencias»,[251] con la que llama a dejar atrás la «infancia» colonial usando en beneficio propio la riqueza de que se dispone con la finalidad de conseguir una emancipación plena.[252]

Igualmente la *Aurora de Chile* contiene poemas e himnos patrióticos, a favor de la libertad y de repudio a la tiranía, en los cuales se rechaza y condena la situación colonial como vil esclavitud. Así, en el número 34 (1 de octubre de 1812) se encuentran textos líricos de este tenor, tales como el poema «El árbol de la libertad»:

> [. . .]
> Crezca y descuelle el arbol venerable
> De patria libertad è independencia;
> Cuyos preciosos frutos son las leyes,
> Las ciencias, y las artes, y la industria,
> Madre de la riqueza, y las virtudes.
> A su sombra prosperan las familias
> Laboriosas, frugales e inocentes,
> Origen de naciones poderosas.[253]

En este fragmento si bien no se perciben grandes aspiraciones o exigencias estéticas ni malabares lingüísticos por parte de su autor, sí en cambio se encuentran plasmados sus conceptos político-filosóficos en torno a la emancipación chilena, los que entonces eran más importantes para la noción de literatura de la época, cuya finalidad —como ha sido dicho— era pedagógica y doctrinaria.

---

251 Ibid.

252 En los números 27 (13 de agosto de 1812) y 30 (3 de septiembre de 1812) Henríquez asocia el campo semántico de la infancia con la situación colonial, tal como se encuentra también en *El Monitor Araucano*. Indica que pese a que las tres centurias de barbarie aún siguen pesando sobre los hombros de la patria, está seguro de que ella «saldrá de la infancia con felicidad» y que quienes gustan de la esclavitud se mantienen en «una eterna infancia». Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núms. 27 y 30, pp. 113 y 128, correspondientemente. Por lo tanto, concibe la colonialidad como una situación de minoridad y tutelaje (*Unmündigkeit*) en oposición a la independencia y emancipación que significan madurez (*Mündigkeit*).

253 Camilo Henríquez: *Aurora de Chile*, núm. 34, p. 141.

6.4.1.2 *El Monitor Araucano*

6.4.1.2.1 Educación y «obras luminosas»

Un ensayo central de *El Monitor Araucano*, posicionado en cuanto a temática en el contexto inmediatamente postindependentista y postcolonial chileno, es el «Discurso en el Aniversario de la instalacion del nuevo Gobierno» —que se extiende a través de los números 70 (18 de septiembre de 1813), 71 (21 de septiembre de 1813) y 72 (23 de septiembre de 1813)—, firmado por Cayo Horacio (pseudónimo de Camilo Henríquez). El texto realiza un recuento de lo conseguido al tercer año de la independencia —período que, sin embargo, para el autor no se ve reflejado en el uso de la libertad ni de las leyes—[254] con la finalidad de ver el camino a seguir en el proceso de construcción de la nación. Henríquez precisa que las leyes así como las nuevas instituciones constituyen pilares esenciales de la dicha en cualquier país y que en el caso particular de Chile se necesita realizar ensayos, ya que se trata de una sociedad joven, sentido en el cual alude a un «renacimiento politico» de la patria:[255] «Hemos estado verdaderamente en la infancia, que es la edad de la inexperiencia y aun de los delirios. Es ya tiempo de oir los consejos de la saviduria, y proceder con reflexion, y madurez».[256] La idea de países, sociedades o habitantes en la infancia representa un lugar común en los «papeles públicos» (y, en general, en el discurso público de la época), y para conducirlos a la madurez (*Mündigkeit*) —pues no llegan solos, sino de la mano de los criollos— es necesario educarlos, razón por la cual el religioso de la Buena Muerte insiste en la necesidad de otorgar educación a las clases populares: «ilustrar á los pueblos haciendolos oir por la primera véz unos principios de que apenas habia idea; haciendo familiares unos conocimientos, que estaban encerrados en mui pocas cabezas, y consignados en libros mui raros, y escritos en lenguas desconocidas del pueblo».[257]

A su vez, en «Reflexiones sobre la libertad Americana» —que se extiende entre los números 64 (4 de septiembre de 1813), 65 (7 de septiembre de 1813), 66 (9 de septiembre de 1813), 67 (11 de septiembre de 1813) y 68 (14 de septiembre de 1813) del primer tomo— el autor sostiene no solo que la dicha de los estados y de la sociedad solamente es posible alcanzarla a través de la extensión de la educación y de la cultura al pueblo, sino también en el acceso a los desarrollos en las diferentes áreas del saber, pensamiento que ya había sido expresado anteriormente en el número 14 (8 de mayo de 1813) en un comunicado del gobierno en

254 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 70, p. 268.
255 Ibid.
256 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 70, p. 269.
257 Ibid.

que designan a Henríquez responsable interino de la educación en Chile: «Jamas han logrado las Naciones una felicidad solida, y estable, sino à proporcion del progreso de las ciencias, y de los conocimientos utiles».[258] Para el reverendo de la Buena Muerte la finalidad última del saber radica en la liberación, es decir, la ilustración persigue como propósito fundamental ser el instrumento de consecución de la emancipación, por ello advierte que «[l]a ilustracion, los buenos libros, el trato con extrangeros, y quanto puede hacer nacer entre los colonos pensamientos de libertad, es sospechoso y odioso á las Metropolis».[259] Así, las ideas ilustradas, por un lado, favorecen la cohesión de una comunidad diferenciada de la metrópolis española (que es lo que los criollos conciben como «patria»), y, por otro, permiten conseguir la emancipación en el sentido de independencia, madurez y autonomía civiles (*Mündigkeit*).

En este movimiento hacia la madurez civil en que por medio de la educación popular se aspira a la formación de ciudadanos emancipados se ubica igualmente —de acuerdo con lo expresado en el «Discurso en el Aniversario de la instalacion del nuevo Gobierno»— la función que en dicho proceso ha venido desempeñando la prensa ilustrada, que consiste esencialmente en construir una opinión pública y difundir el saber local y universal entre los sectores americanos no criollos:

> La opinion està mui adelantada, y los buenos principios mui generalizados. En todas las claces del pueblo se leen los papeles publicos, y por todas partes oimos con admiracion ideas luminosas. Esta es una satisfaccion mui noble y delicada para los que han influido con tantos riesgos y afanes en la ilustracion universal. Tan feliz revolucion empezó a sentirse desde ahora año y medio con el establecimiento de la imprenta, y de *La Aurora de Chile*.[260]

En este sentido, también aparece como relevante —además de autorreferente— el texto «De la necesidad que hay de que se publiquen papeles de merito», contenido en el número 50 (7 de junio de 1814) del segundo tomo de *El Monitor Araucano*, que da a conocer cómo Henríquez concibe el rol social que deben cumplir las publicaciones, especialmente en los países en construcción, y al mismo tiempo cómo conceptúa sus propios periódicos en cuanto escritos luminosos puestos al servicio de la ilustración nacional. Así, señala que mientras «[*l*]*as obras luminosas no solo iluminan al pais, sino que le dan reputacion* [,] [l]os papeles frivolos é insulsos [. . .] desacreditan [. . .] al pais dando una idea

258 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 14, p. 56.
259 Ibid., núm. 64, p. 243.
260 Ibid., núm. 70, p. 270.

poco ventajosa de su literatura, gusto, y aun moralidad».[261] Como ejemplo de estas publicaciones luminosas, Henríquez menciona el *Mercurio Peruano*, periódico loado en un texto inglés,[262] que, sin duda, debió haber conocido bien durante su estadía en Lima.[263]

6.4.1.2.2 Comunidad, patria, España

Uno de los textos más enérgicos, elocuentes y didácticos de Camilo Henríquez lo constituye «El Catecismo de los Patriotas» —que se extiende entre los números 99 (27 de noviembre de 1813) y 100 (30 de noviembre de 1813) del primer tomo y entre el 1 (2 de diciembre de 1813), 2 (7 de diciembre de 1813) y 3 (10 de diciembre de 1813) del segundo tomo de *El Monitor Araucano*—, en el cual el autor precisa conceptos cardinales de sus reflexiones en torno al compromiso por la comunidad chilena. Este ensayo comienza con la pregunta «¿[q]ue es un Patriota?», al que define como «[e]l amigo de la America y de la libertad».[264] Enseguida hace referencia a la noción de «patria» como «esta gran familia, esta sociedad de nuestros conciudadanos»,[265] es decir, como comunidad diferenciada de la de los españoles europeos (y en la cual se integran los «ciudadanos indios») que se busca transformar en sociedad civil, y cuyo «fin» y «objeto» «es la felicidad publica».[266] El concepto de «felicidad social» —como se ha visto— es común en los periódicos latinoamericanos de la época y, según indica Janik, además de aparecer en las constituciones de Estados Unidos y de Cádiz así como en la *Déclaration des droits de l'homme*, se encuentra asimilado por los independentistas de América, quienes, a su vez, lo integran en los proyectos de construcción de estados nacionales.[267] En el pensamiento de Henríquez para alcanzar la dicha social (estado óptimo del funcionamiento colectivo) es esencial —como ya lo ha expresado con diferentes fines y matices— democratizar el acceso a la educación: «La instruccion es una necesidad comun. La sociedad

261 Ibid., vol. 2, núm. 50, p. 241.
262 Ibid., p. 242.
263 El *Mercurio Peruano*, como fue consignado en el capítulo 1, circuló en Lima entre 1790 y 1795, y fue dirigido por Hipólito Unanue, José Baquíjano y Carrillo y José Rossi y Rubí. Hipólito Unanue et al.: *Mercurio Peruano*. Lima: Imprenta Real de los Niños Huérfanos 1790–1795.
264 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 99, p. 279.
265 Ibid.
266 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 99, p. 280.
267 Dieter Janik: Ilustración y Romanticismo en la primera mitad del siglo XIX: ¿opciones contradictorias o complementarias? En: Friedhelm Schmidt-Welle (ed.): *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2003, pp. 273–284, aquí p. 276.

deve faborecer con toda sus fuerzas los progresos de la razon publica, y poner la instruccion al alcance de todos los ciudadanos».[268] Por lo tanto, la educación aparece aquí como el vehículo para conseguir la felicidad de la comunidad.

De acuerdo con este principio fundamental, la educación en todos los estratos sociales debe ponerse al servicio de nivelar la cultura y el conocimiento, función en la cual la imprenta se presenta como el principal recurso:

> Qual es una de las señales mas claras de la libertad publica?
> La libertad de la imprenta.
> Que bienes resultan de la libertad de la imprenta?
> El denunciar al público todos los abusos.
> El propagar las buenas ideas.
> El intimidar á los malos.
> El proponer sabios reglamentos, y utiles reformas.
> El combatir los sistemas perjudiciales.
> En fin el estender los conocimientos humanos.
> Por que se eternizaron los abusos en el antiguo sistema?
> Por la ignorancia, ocasionada de no haber imprenta libre.[269]

La imprenta representa a juicio de Henríquez el principal órgano de la Ilustración —como ya lo expresó en las primeras páginas de la *Aurora*—, que a su vez favorece la libertad, el control de los abusos en la sociedad así como la reorganización de la comunidad y de una nueva forma de convivencia. Por lo tanto, la imprenta contribuirá a través de los «escritos luminosos» que publique a reconfigurar la vida social de Chile y a instituir una convivencia postcolonial en una comunidad feliz y emancipada.

«El Catecismo de los Patriotas» igualmente explicita los valores y virtudes que deben mover al ciudadano miembro de la nueva comunidad que se está organizando:

> Que es lo que el buen patriota debe tener en su corazon?
> El triunfo de la ley, la salud pública, la libertad, la prosperidad, y la gloria de su patria.
> De que depende la prosperidad pública?
> Del buen gobierno, y de las virtudes de los ciudadanos.
> Quales son en compendio las obligaciones del ciudadano?
> Temer y amar á Dios como a juez supremo y padre de los hombres.
> Amar, obedecer y servir à sus padres.
> Huir de una vida ociosa, viviendo de su propio trabajo é industria.
> Promover la virtud y la instruccion de los que estén á su cuidado.[270]

268 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 100, p. 283.
269 Ibid., vol. 2, núm. 1, p. 2.
270 Ibid., p. 1.

Como ha indicado Dieter Janik, los periódicos apelaban a la creación de un sentimiento de pertenencia a una colectividad entre sus lectores, es decir, de ser parte de la patria que los criollos estaban construyendo. Por esta razón, el texto, por un lado, llama a los chilenos a ser miembros íntegros de esta nueva comunidad emancipada que se busca crear, y, por otro, dentro de sus estrategias argumentativas, elabora igualmente un discurso de distanciamiento respecto de España, la que negó a los americanos sus derechos y buscó tenerlos sumidos en la más cruel situación de pobreza e ignorancia: «Educandonos en la ignorancia absoluta de nuestras prerogativas naturales, y sociales, estabamos llenos de errores mui ultrajantes á la naturaleza humana. Se consideraba la patria como el dominio de un hombre solo, que llebaba nombre de rey».[271] Finalmente, el «Catecismo de los Patriotas» concluye con una pregunta retórica orientada al rechazo total de la monarquía española y, por consecuencia, a la afirmación de la propia comunidad que, en el sentido de Zygmunt Bauman, brinda a sus miembros libertad y seguridad. El autor se pregunta por el peor de todos los sistemas, y responde inmediatamente que es el colonial, ya que se opone a la libertad de los pueblos, los gobierna mal y de forma injusta desde la distancia, y utiliza sus riquezas tanto en guerras como en el lujo y vicios de la corte, sin que sus lugares de origen obtengan algún beneficio de ellas.[272]

A su vez, en el ensayo de inspiración pancontinental «Reflexiones sobre la libertad Americana», Henríquez articula un razonamiento en el que opone los logros americanos a la decadencia que vive España durante la misma época, enfatizando, entre otros aspectos, el potencial económico que América representa para las metrópolis europeas y los efectos negativos que las guerras entre estas ocasionan sobre sus colonias. En estas cavilaciones se puede percibir con claridad una poderosa influencia del pensamiento de Simón Bolívar no solo en lo que toca a la postulada necesidad de liberación de las colonias y los beneficios que se obtendrían de esta,[273] sino también en lo que concierne a la integración de dichas sociedades americanas en unidades políticas mayores de forma tal de centralizarlas en un gobierno superior.[274]

Camilo Henríquez, además de referirse al estado de atraso cultural de España y de imputarle a este país la responsabilidad de la miseria en que viven los habitantes de las colonias, vincula las muertes ocurridas durante las luchas independentistas con los asesinatos de indígenas americanos cometidos

271 Ibid., pp. 2–3.
272 Ibid., núm. 3, p. 12.
273 Ibid., vol. 1, núm. 64, p. 242.
274 Ibid., pp. 242–243.

por los españoles en la época de Conquista, elaborando de esta forma un discurso fuertemente antiespañol, autonomista y sobre todo anticolonial. Al finalizar estas reflexiones, el sacerdote de la Buena Muerte expresa como colofón: «Las violentas medidas de barbara ferocidad adoptadas contra las Americas por los nuevos gobiernos españoles, prueban bien que el espiritu de opresion y tirania es comun à toda aquella nacion, y quo <sic> sus delitos son nacionales».[275] Precisamente en el contexto de juicios de índole reivindicativa —situados en diferentes posiciones a lo largo de *El Monitor Araucano*— es donde el autor concibe la independencia de Chile como un proceso revolucionario que ha de dar lugar a una nueva comunidad (la patria), diferenciada —e idealmente en las antípodas— de los valores nefastos de los españoles y emancipada.

Por otro lado, Henríquez contrasta la situación de la derrota española en Europa con el modo en que España procede y procura mantener el dominio en las colonias americanas. A su modo de ver, los españoles no aprendieron de la Conquista e inclusive postula la ilegalidad de sus pretensiones durante las guerras de independencia:

> Al paso que pelean por la libertad en Europa, intentan eternizar la esclavitud en las Americas. Maldicen la crueldad del Emperador de los franceses, y ellos han sido en el alto Peru, en Mexico, Caracas y Quito aun mas feroces. Ellos han hecho creibles y han reproducido los horrores de la conquista.[276]

Siguiendo un vaticinio de Bartolomé de Las Casas, Henríquez propone en este ensayo que la crisis que España sufre en el siglo XIX es consecuencia del genocidio que cometió contra los indígenas americanos y que continúa perpetrando en el contexto decimonónico de las luchas contra los patriotas, conectando una vez más en una sola historia de resistencia a la opresión española a indígenas y criollos. En lugar de haber movido a América hacia el progreso y la madurez (el gran desiderátum criollo), como estaba en condiciones de hacerlo, España esclavizó a los habitantes autóctonos del continente y los mantuvo subalternizados sumidos en la miseria e ignorancia.[277] De este modo, el autor instrumentaliza las matanzas de indígenas por parte de España para construir una opinión pública de rechazo al poder colonial.

---

275 Ibid., núm. 68, p. 260. – En el «Discurso en el Aniversario de la instalacion del nuevo Gobierno» Henríquez también pone en relación las luchas patrióticas de los criollos con la resistencia de los indígenas (y los agravios que padecieron) durante el período de Conquista.
276 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 68, p. 260.
277 Ibid., núm. 67, p. 258.

A diferencia de España, los criollos chilenos optan, más bien, por ofrecer seguridad a los mapuches en la nueva comunidad que están creando, acogiéndolos hospitalariamente en esta nueva casa, pero a condición de que sean sus «conciudadanos» y sus «indios». Así, dentro de estas reflexiones en torno a la comunidad nacional (la patria, en oposición a la ruin España), el periódico (que se llama *El Monitor Araucano*, tomando de este modo posición hacia los subalternos «de ayer», con los que el criollo se siente reflejado, por tener un opresor común, y busca conectarse) publica una noticia del gobierno en el número 37, del 1 de julio de 1813, titulada «Reglamento à favor de los Ciudadanos Indios», en que destaca el interés por «integrar» civilizadamente a los mapuches al proyecto de comunidad nacional, es decir, en hacerlos ciudadanos de la «patria» criolla. El texto parte de varios preconceptos hacia los mapuches y manifiesta el deseo paternal criollo de sumarlos a la nación:

> Deseando el Gobierno hacer efectivos los ardientes conatos, con que proclama la fraternidad, igualdad, y prosperidad de los Indios, y teniendo una constante experiencia de la extrema miseria, inercia, incivilidad, falta de moral, y educacion en que viven abandonados en los campos con el supuesto nombre de Pueblos; y que à pesar de las providencias que hasta ahora se han tomado (y tal vez por ellas mismas) se aumenta la degradacion, y vicios [. . .].[278]

Para conseguir con éxito esta asimilación el texto expresa algunas medidas que han de llevarse a cabo: los indios pasarán a residir en urbanizaciones (villas) que tendrán una iglesia, un cura, una cárcel, una escuela, todo estará bien aseado, entre otras cosas,[279] y, lo que es esencial, «gozando de los mismos derechos sociales de Ciudadania que corresponde al resto de los Chilenos».[280] De esta manera, se integra a los mapuches al proyecto nacional en su calidad de «ciudadanos indios» chilenos. Para los criollos, la diferencia étnica no es importante, pues se trata de habitantes del mismo territorio (patria). Además, existe el pasado virtuoso y heroico de los mapuches que los criollos admiran: estos —como se ha dicho— resistieron a los españoles así como ahora, en una línea de continuidad, ellos mismos les oponen resistencia.[281] Las élites dirigentes, en el

278 Ibid., núm. 37, p. 130.
279 Ibid., pp. 130–131.
280 Ibid., p. 130.
281 Esta admiración criolla por los mapuches se plasma en el nombre de una de las logias de los independentistas sudamericanos llamada *Lautaro* en memoria del mítico mapuche que resistió a los españoles y al cual cantó el poeta soldado Alonso de Ercilla en *La Araucana*. Los líderes criollos del Cono Sur estaban organizados en Europa en logias inspiradas en la masonería, organizaciones que cuando ellos regresaron a América trajeron consigo e hicieron operativas. Francisco de Miranda fundó en Londres en 1798 la logia *Gran Reunión Americana* o *Logia*

marco de un pensamiento ilustrado que busca llevar la razón y el progreso a todos los habitantes del mundo, procuran sacar a los mapuches de la miseria en que se encuentran, los quieren civilizar (precisamente lo que ellas vieron que los españoles no tuvieron interés en hacer con los americanos). Los criollos pretenden integrar a los mapuches al proyecto de nación-comunidad chilena moderna emancipada. Intentan llevarles la Ilustración y la modernidad a través de la educación, viviendas urbanas, higiene, policía; sacarlos de la miseria, incorporándolos amistosamente a la patria común. Se los ilustra, civiliza, cristianiza, integra a la comunidad moderna, pero a condición de que estos sean «ciudadanos indios», es decir, chilenos subalternos de los criollos, pese a que el texto del gobierno les promete igualdad de condiciones respecto a los chilenos. Al pasar a ser ciudadanos chilenos, dejan de ser mapuches y son incorporados en su calidad de «indios» de la patria. Como fue indicado, la diferencia cultural no es tema relevante para los criollos, por esta razón los integran a Chile dándoles ciudadanía, pero excluyéndolos como cultura propia.[282] Así, los criollos diseñan en Chile convivencias excluyentes: integran a los mapuches excluyéndolos.

En este concepto de comunidad el gobierno se esfuerza por erradicar el racismo y otras formas de discriminación y por crear una convivencia postcolonial en paz e integración en el Chile decimonónico, pasando por alto, empero, las particularidades culturales: «El Gobierno desea destruir por todos modos la diferencia de castas en un pueblo de hermanos»,[283] y agrega que en dichas

---

de los Caballeros Racionales, que luego estableció en Cádiz. A su vez, la mencionada *Logia Lautaro* constituía una filial de la anterior, se fundó en esta misma ciudad española en 1812 con el objetivo de contribuir a las independencias de las colonias españolas en el Cono Sur y a ella pertenecían figuras tales como Bernardo O'Higgins y José de San Martín. De esta manera, teniendo en cuenta que las élites criollas eran masonas o filomasonas, surge la pregunta acerca del grado de intervención que tuvo la masonería en los procesos de independencia americanos (así como también en las primeras literaturas nacionales). Cristian Gazmuri: *El «48» chileno. Igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana [1992] 1999, especialmente el apartado «La masonería y los masones en Chile» (pp. 160–172); *Wikipedia*: Logia Lautaro. [sin fecha]f, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Logia_Lautaro (Última consulta: 14.06.2020). Referente a los escritos del independentista venezolano, también llamado el «americano más universal», puede consultarse Francisco de Miranda: *Documentos fundamentales*. Selección y prólogo de Elías Pino Iturrieta. Notas de Josefina Rodríguez de Alonso y Manuel Pérez Vila. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1992.

282 Se trata del mismo proyecto que continúan los capuchinos bávaros contratados por el gobierno nacional entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX para civilizar, chilenizar y evangelizar a los mapuches.

283 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 37, p. 131.

villas también residirán personas de otras culturas y/o naciones y que pueden mezclarse entre sí constituyendo familias.[284]

Por otro lado, *El Monitor Araucano* también contiene reflexiones acerca de la necesidad de crear leyes, específicamente a través de una Constitución, que rijan la vida en la comunidad emancipada, tal como en el número 69, «Nececidad de la Ley», del 12 de agosto de 1814, que recurre al argumento de que en América únicamente han existido las leyes despóticas heredadas de los españoles («plumas que aun humeaban en la sangre de la Conquista»)[285] y que es preciso fijar leyes propias. Sostiene que de nada vale a un pueblo conocer sus derechos si confunde libertad con licencia, y que para evitar aquello se precisa una ley relativa a las obligaciones de los ciudadanos así como a la estructura, duración, deberes y responsabilidades del gobierno y sus magistrados, que reglamente la administración pública y los fundamentos de la vida civil. Igualmente para evitar los peligros de las pasiones es preciso crear una Constitución acorde a un pueblo que ha dejado atrás la «infancia» o salido de la «minoridad» mediante la revolución.[286] Así, Henríquez expresa la conciencia de la necesidad de una carta magna para que Chile sea una sociedad madura y emancipada (*mündig*), y sobre todo para transformar ese pueblo en sociedad civil y en comunidad libre y protectora (patria). Por lo tanto, en su pensamiento es indispensable definir reglas de convivencia para la comunidad, pues estas a través de las leyes constituyen uno de los fundamentos para alcanzar una emancipación exitosa.

El Monitor Araucano también contiene poemas en torno a las circunstancias políticas del momento, tal como el pronunciado (según la ficción) por Camilo Henríquez durante un brindis y contenido en el número 15 del 11 de mayo de 1813. El poema vuelve al tópico del periódico de conectar las luchas heroicas de los araucanos (actuales «ciudadanos indios» que se precisa sacar de la barbarie) con las de los criollos, creando así una relación palimpséstica y vectorial entre ambas historias de resistencia a la opresión y de amor a la libertad. Por lo tanto, se trata de un texto sobre un heroísmo compartido en el marco del establecimiento de nuevas normas convivenciales para la comunidad (patria):

> Habeis visto la fnerza <sic> de la Patria,
> Y el generoso ardor de nuestros heroes
> Recordar à la America y al mundo
> Los nobles sentimientos, las hazañas
> Y la gloria inmortal del claro Arauco
> Despues de tres centurias de silencio.

---

284 Ibid.
285 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 2, núm. 69, p. 324.
286 Ibid.

Aman la libertad y los anima
La alma fuerte de los climas frios.
En sus pechos aun arde el fuego antiguo,
El amor al estado y à sus leyes,
Y el odio inextinguible à los tiranos;
El Fantasma Real seduce à algunos:
Se envilecen al lado de los viles,
Y siguen los proscriptos estandartes.
Volveran sobre si, y la dulce Patria
Recibirà à los hijos extraviados,
Y mostrarà la senda de la gloria.[287]

Un poema como este deja claro el rol ancilar que cumplía la literatura en términos estéticos durante el siglo XIX. Aquí lo importante no es la belleza y alto vuelo poético alcanzado por su autor, sino el mensaje a favor de los procesos de reorganización de la comunidad que se está refundando (nueva convivencia). El mérito de un poema como este radica también en su papel educativo y de adoctrinamiento a los conciudadanos en beneficio de la emancipación del país. Como fue dicho, el texto —en concordancia con la visión sugerida por el periódico como totalidad— propone una relación teleológica entre la empresa libertaria que realizan los patriotas y la resistencia heroica que llevaron a cabo los mapuches frente a los colonizadores españoles (el mismo enemigo en común). Los araucanos se revelaron ante la tiranía, de manera indómita la rechazaron, y sus luchas por la liberación son funcionalizadas más tarde por los criollos chilenos como sustrato ideológico. De esta manera, la relación que *El Monitor Araucano* propone con los mapuches se revela como ambivalente, pues, por un lado, admira su tenacidad y resistencia frente a la opresión y, por otro, se compromete con su civilización, propósito que constituye ya en sí una reanudación (y nueva forma) de la opresión y colonialidad hacia los indígenas, ejercida esta vez no por parte de los españoles, sino de los grupos dirigentes de los recientemente conformados países (surge aquí la pregunta respecto a ¿hasta qué punto estaban conscientes los criollos de su destrucción como cultura?). Además, el hablante lírico manifiesta que si bien algunos de los habitantes del territorio (post)colonial han sido seducidos por las cuentas de vidrio de los españoles, existe la esperanza de que estos compatriotas recapaciten, los cuales serán acogidos por una Patria integradora en el marco de un nuevo proyecto de comunidad y convivencia.

287 Camilo Henríquez: *El Monitor Arauca*, vol. 1, núm. 15, pp. 63–64.

6.4.1.2.3 Libertad, emancipación, autosuficiencia

Referente al tipo de liberación al que se aspira y a los medios para conseguirla, Henríquez se refiere en «Del caracter de la revolucion americana», número 69 (16 de septiembre de 1813), a lo justo de su causa, según han manifestado también racionalmente los sabios de la época, y a lo preciso que es conducirla por los medios más correctos y adecuados, a los que deben recurrir los involucrados, es decir, tanto sus caudillos como los mismos pueblos.[288] Así, para el autor es importante en el proceso emancipativo el compromiso popular, de hecho un aspecto central de sus cavilaciones, como lo manifiesta en el «Discurso en el Aniversario de la instalacion del nuevo Gobierno», consiste en que la liberación, además de requerir la contribución de los intelectuales, está conformada por tres pilares fundamentales que la conducirán al éxito: el gobierno, el ejército y —lo que es fundamental— un pueblo dispuesto a sacrificarse.[289] Además, como plantea en varios de sus escritos, es necesario aprender a usar la libertad para que esta no se transforme en licencia, pues en dicho caso se corre el peligro de que vengan nuevas tiranías.

«El Catecismo de los Patriotas» —por lo demás, uno de sus ensayos más maduros— sintetiza con claridad su pensamiento a favor no solo de la ilustración y de la comunidad (patria), sino también de la libertad. En relación con ella realiza precisiones y distingue entre «libertad nacional» y «libertad civil»: mientras por la primera entiende la independencia y el autogobierno de la patria, la segunda alude a que la ley debe ser aplicada por igual a todos;[290] y aún más, especifica al respecto: «La libertad civil es la observancia de los derechos del ciudadano. La libertad nacional es la observancia de los derechos del hombre».[291] Tras ello argumenta que tales derechos constituyen el fundamento de la libertad y de la prosperidad pública,[292] y que es deber de los gobiernos garantizar a sus miembros el goce de estos: igualdad, libertad, seguridad, propiedad, resistencia a la opresión.[293] Luego de estas especificaciones —en las cuales se transparenta y explicita el ideario ilustrado francés— define a manera de síntesis la libertad como «el poder y facultad que tiene todo hacer de hacer lo que no sea contrario á los derechos de otro».[294]

288 Ibid., núm. 69, p. 266.
289 Ibid., núm. 71, p. 274.
290 Ibid., núm. 99, p. 279.
291 Ibid., p. 280.
292 Ibid.
293 Ibid.
294 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 1, núm. 99, p. 281.

Mediante sus escritos, que constituyen intensos alegatos a favor de la autonomía política de su país de origen (y de América) y en los cuales considera que si el gobierno español es un desastre en Europa como consecuencia lógica ha de regir mal América, Henríquez intenta concientizar a sus compatriotas de la necesidad de vivir sin tiranía, de liberarse y de construir a partir de los propios medios existentes un sistema político autónomo que permita renovar en términos favorables las relaciones con la metrópolis y al interior de la ex-colonia. Por consiguiente, el pensamiento independentista, autonomista o patriota del autor es anticolonial, pero también puede ser comprendido en su dimensión prospectiva como postcolonial, en cuanto la comunidad emancipada, la patria, es concebida en el fondo como un proceso inacabado proyectado hacia el futuro.

A su vez, el ensayo de orientación panamericana y anticolonial «Reflexiones sobre la libertad Americana» pone de relieve la necesidad de liberación del continente completo:

> El interes de la America en ser libre esta claro como sus derechos á la libertad. Ella, considerada en grande, habia llegado paso á paso antes de los ultimos sucesos à un punto de poblacion y de recursos, cuyo aumento no convenia à la España. Cada una de sus mejoras, cada uno de sus progresos amenazaba la permanencia del sistema colonial.[295]

En este sentido, Henríquez más adelante vuelve a vincular la dependencia colonial con la minoría de edad. Para el autor, con la revolución se ha alcanzado ya un determinado grado de madurez y es preciso seguir trabajando en ella para construir una sociedad madura y emancipada: «Ya se ha dicho que asi como no conviene á algun hombre pasar toda su vida en perpetuo pupilage, ò en una eterna infancia, asi no conviene á los pueblos depender para siempre de otro. Siempre hay una natural oposicion de interes entre las Metropolis y sus Colonias».[296] De esta manera, el planteamiento de Henríquez aborda el concepto kantiano de *Unmündigkeit*, el que junto con aludir —como ha sido visto en el Capítulo 1— a una situación de tutelaje y minoría de edad, pone el acento especialmente en la incapacidad del ser humano de asumir responsabilidades y valerse por sí solo. Por lo tanto, las sociedades americanas para dejar atrás la *Unmündigkeit* y lograr la autonomía con respecto a los países europeos (antiguas metrópolis), deben alcanzar antes el estado de *Mündigkeit* (mayoría de edad), el cual se consigue no solo a través de la educación (de central relevancia en el pensamiento de Henríquez), sino igualmente —como también se debate en las reflexiones del *Correo Curioso*— mejorando la economía y el comercio para así lograr una autosuficiencia.

295 Ibid., núm. 64, p. 242.
296 Ibid., p. 243.

Si se tiene en cuenta que las ideas que rigen las cavilaciones de la prensa decimonónica americana son fundamentalmente progresistas, salta a la vista la caracterización en *El Monitor Araucano* de las condiciones de vida en Chile y en España en términos esencialmente de subdesarrollo y, por tanto, de *Unmündigkeit*: «Este estado de miseria es mayor y mas sensible en razon del atrazo en que se encontraba la Metropoli».[297] No obstante, y pese a ello, el ensayo hace hincapié en el potencial económico (basado en la feracidad de la naturaleza) y asimismo político que representa América Latina: «Si alguna gran Potencia se hiciese de esta rica posesion [América], creceria su poder inmensamente è impondria leyes à las otras; y abundando en fabricas y en artes haria ella sola el comercio en esta parte del mundo con segura ruina de las demas».[298] Por lo tanto, según Henríquez, América constituye un espacio económico no valorado suficientemente ni por los españoles ni por sus propios habitantes, razón por la cual, piensa, es preciso tras la independencia conseguir una emancipación gradual que dote a la comunidad no española (patria criolla) de autosuficiencia (*Mündigkeit*) a través de una buena economía. En este sentido, para el autor es indispensable establecer la libertad de comercio que saque a América de la miseria a la que la condenó España y le permita crear su propia riqueza:

> Es una manifiesta opresion y tirania intolerable obligar à los infelices pueblos á compar <sic> caro lo que necesitan, prohibirles tomarlo del extrangero á precios mas comodos, llevar las producciones de su pais y de su industria à donde tengan mejor salida, y entablar relaciones comerciales con quienes les tenga mas cuenta. Asi el comercio libre es una de las libertades mas preciosas, ò uno de los frutos mas dulces de la libertad.[299]

Para Henríquez la patria chilena consiste en llegar a construir una comunidad libre y autosuficiente tras el ominoso pasado colonial que arruinó la economía interna. Por esta razón, señala que existe en Chile (y en las demás ex-colonias americanas) la necesidad de crearlo todo,[300] situación que es posible aprovechar para construir una entidad política postcolonial autónoma y emancipada.

El Monitor Araucano también contiene en su número 51, del 10 de junio de 1814, una fábula sobre la libertad tomada del periódico *The Examiner* (1710–1714), dirigido por Jonathan Swift:[301]

---

297 Ibid., núm. 66, p. 254.
298 Ibid., núm. 65, p. 245.
299 Ibid., núm. 64, pp. 243–244.
300 Ibid., núm. 65, p. 247.
301 Cabe mencionar que Swift contribuyó con el nombre del protagonista del periódico *The Tatler*: Isaac Bickerstaff.

> *Por que no habita siempre la libertad entre los hombres?*
>
> FABULA *traducida del Examiner de Swift.*
>
> La LIBERTAD, èsta hija de la *Opresion*, despues de haber dado à luz à sus hermosas hijas la *Riqueza*, las *Artes*, las *Ciencias*, la *Navegacion*, y muchas otras, parió en fin à una, á quien se llamó Faccion. Esta al nacer fué desfigurada por la envidiosa Juno, con lo qual contraxo un genio perverso, y una constitucion enfermiza. Con todo, siendo propio de las madres amar con mas ternura à la hija menor, por fea que sea, la Libertad chocheaba con la *Faccion*, y jamas permitia que se apartase de su lado. Bien pronto descubriò *Faccion* su abominable ìndole, su audacia y desvergunza <sic>, y nadie la pudo aguantar en el *Cielo*. Jupiter le dió facilmente su pasaporte; y la Libertad, como la amaba tanto, decendió à la tierra con ella y con toda la familia.[302]

Una intertextualidad de este tipo constituye un procedimiento propio de la prensa moralista europea en cuanto los textos migran de un periódico a otro, de un país a otro, se traducen y reescriben en conformidad con los nuevos contextos de recepción. En este caso en particular, se trata de la transferencia y selección de discursos con afinidades ideológicas: el texto alegórico sobre la libertad migra desde el contexto de la Ilustración británica que vio nacer *The Spectator* y se reinscribe con propósitos específicos en el nuevo escenario de la realidad chilena inmediatamente postindependentista en el cual no se trata de reformar costumbres de acuerdo con una moral en particular (venga esta desde la ética protestante o católica), como en el caso de la prensa moralista europea, sino de concientizar a los lectores sobre la necesidad de liberarse plenamente (emanciparse), de evitar los abusos y licencias, de reorganizar urgentemente la convivencia y de buscar nuevos patrones políticos y leyes que rijan la vida colectiva de la comunidad (patria). Por lo tanto, los criollos ponen el contenido de esta fábula (la libertad, la opresión, los beneficios que se pueden obtener de la libertad y la cara negativa de esta) —y al mismo tiempo las primeras formas literarias nacionales que están cuajando— al servicio de los imperativos políticos del momento: la emancipación y la construcción de una comunidad nacional en orden y progreso.

6.4.2 Sobre tertulias, libertad y comunidad: *El Duende de Santiago*

6.4.2.1 Poética de «duende»: cafés, tertulias y vicios

El «Prospecto» de *El Duende de Santiago* (sin fecha) constituye un texto estratégico en cuanto da a conocer no solo elementos programáticos, sino también

302 Camilo Henríquez: *El Monitor Araucano*, vol. 2, núm. 51, p. 246.

aspectos de la poética del periódico. Su narrador, el «duende», establece un juego referente a sus apariciones como entidad sobrenatural (la ficción) y como periódico, y en relación con su periodicidad (los lunes de cada semana) señala que contravendrá su naturaleza de apariciones esporádicas en coherencia con las circunstancias políticas del contexto chileno, que condena como marcadas por una libertad mal entendida:

> Venerable público de Chile: Los duendes jamás acostumbraron anunciarse antes de hacer sus apariciones; por lo cual debia eximirme yo de esta pension, gozando de los privilegios que me concede la naturaleza; pero en un tiempo, como el presente, en que cada cual hace lo que quiere, sin consultar lo que puede, ni lo que debe, no se me hará ningún cargo por traspasar algunas líneas los límites de mi esfera.[303]

A continuación, tras informar críticamente acerca de la naturaleza de otro periódico chileno de la época, el *Argos*, hace referencia a la suya (en una suerte de autodefinición) en relación al vínculo que procura establecer con sus lectores:

> Aunque duende, no pretendo meterme en vuestras casas, y en vuestros negocios sin pediros permiso de antemano, y sin que me conozcais á fondo. Soi un duende mui bien criado, y como no me falta una buena dosis de vanidad, espero que no os arrepentireis de haberme dado una acogida favorable.[304]

Además, recalca que los duendes son por esencia seres inofensivos: solo pueden hacer ruido, asustar y hacer reír, nada más.[305]

El «duende» no quiere dar información respecto a su familia con el fin de no revelar quién es en la vida real (además arguye que los seres de su especie no la tienen), más bien señala que se hará conocer por sus obras y virtudes, es decir, por su patriotismo. Afirma ser hijo de sus acciones que lo harán inocente o criminal, que desprecia a quienes recurren a la carta de recomendación de lo que fueron sus padres, y que admira a los que únicamente se valen de la rectitud de su conducta, virtudes y méritos propios.[306]

A continuación explica los contenidos y el programa de su periódico, en base a los cuales pide al público decidir luego si suscribirse o no. Antes que nada, menciona que reflexionará sobre el gobierno de Chile en el contexto de la reciente libertad de imprenta en el país:

---

303 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, Prospecto, p. 1.
304 Ibid., p. 2.
305 Ibid., p. 3.
306 Ibid., p. 2.

> En primer lugar, escribiré quanto me ocurra, bueno ó malo, sobre el gobierno, sin exponerme á un contraste de fortuna; porque aunque haya libertad de imprenta, como dicen que la hay, no dejo de conocer, que toda libertad debe estar ceñida á los límites del decoro y de la decencia, sin lo qual seria un desorden, y el peor mal de la sociedad.[307]

Como se verá enseguida, la libertad constituye uno de los grandes temas interpelados en *El Duende de Santiago* y, al igual que Fernández de Lizardi en *El Pensador Mexicano*, Irisarri recalca lo necesario de controlar la libertad para que esta no se transforme en simple libertinaje dañino.

En segundo lugar, señala que combatirá los vicios, ya que la labor de los escritores es estar al servicio del bien público, contexto en el cual la censura aparece como deber de los periodistas con sentido de responsabilidad social. Como se ha visto, los literatos debían realizar aportes a la sociedad, pues en ello radicaba parte importante de su actividad como escritores públicos:

> Escribiré también contra los abusos generales; contra aquellos abusos arraigados entre nosotros, mamados con la leche de nuestras madres, y desconocida su fealdad por haber estado bajo su influjo durante toda nuestra vida. No me arredrará el temor de desagradaros, amigo público, porque en esto solo haré el oficio caritativo del cirujano, que lastima las llagas del doliente para sanarlo de ellas. Debeis saber que en todos los pueblos hay abusos, mas ó ménos, segun su ilustracion y su caracter, y que en todas las Cortes, y ciudades populosas, el oficio de los periodistas, amantes de su patria, es el de censores del público; por lo que no pierden ocasion de afearle lo mal que hace, ni de aplaudirle lo bueno.[308]

En tercer lugar, el «duende» indica que cavilará sobre economía, cultura y política (dimensiones centrales de la vida colectiva de la nueva comunidad) en base a las cuales se empeñará en fomentar la felicidad pública del país (su bienestar). Puntualmente señala que escribirá sobre reformas que estime necesarias de los negocios políticos así como sobre el estado de la agricultura, comercio y artes, considerando también sus formas de optimización.[309]

El cuarto tópico lo constituirá la educación al «vulgo», es decir, se orientará a elevar el nivel cultural de los lectores de manera tal que el saber no siga siendo privilegio de la élite criolla. Figuras como Irisarri se comprometieron con horizontalizar el conocimiento y brindar acceso a los bienes simbólicos a quienes durante el gobierno español no lo tenían:

307 Ibid., pp. 3–4.
308 Ibid., p. 4.
309 Ibid.

> Escribiré sobre la necesidad de fomentar la ilustracion del vulgo, generalizando aquellos principios que por desgracia nuestra estan hoi reducidos á un corto número de individuos. Propondré los medios mas sencillos para conseguir el establecimiento de tantas escuelas públicas como se necesitan.[310]

En quinto lugar, indica que contribuirá al conocimiento de lo que esté ocurriendo en América Latina, específicamente a través de la utilización de prensa de otros contextos. Así, presentará noticias confiables acerca de acontecimientos relevantes del continente que estén relacionados con los de Chile.[311] Sin embargo, Irisarri no solo recurre a periódicos americanos (Argentina, Perú, etc.) para sus propósitos, sino también a diarios de Estados Unidos y Europa con el fin de informar acerca de otras realidades políticas y culturales, si bien con una intención comparativa y crítica. El autor de *El Duende de Santiago* sentía gran admiración por el mundo anglófono, razón por la cual en varias ocasiones integraba en su texto noticias extraídas de periódicos ingleses relativas, por ejemplo, a cómo estos recepcionaban los acontecimientos emancipativos de América Latina.

Asimismo en relación con su método de trabajo, Irisarri solicita colaboraciones —al igual que Henríquez, quien llamaba a los sabios de Chile a contribuir con sus luces al destino del país— e indica que tomará material de otros textos para mediante su uso educar a los chilenos con ideas de la Ilustración (¿obras de los ilustrados franceses?).[312]

Tras explicar los principios en los cuales sustentará su periódico, el «duende» menciona que se encontró presente de forma invisible y casual ante un diálogo que tuvo lugar entre otros dos representantes de la prensa local de entonces: el *Argos* y el editor de la *Gazeta*. Estos conversaban en torno a la falta de suscriptores suficientes, es decir, sobre el hecho de que los chilenos no leían. Se vendía poco, ya que la gente no realizaba lecturas —suponemos— por falta de interés o —lo que es aún peor y más realista— porque no sabía leer. De este modo, a través de la queja respecto a las malas ventas el diálogo contiene además una señal de que los autores de entonces aspiraban a vivir de su escritura y, por tanto, a la profesionalización de la literatura.

Asimismo el diálogo alude a la recepción de la prensa por parte de los lectores en Europa y Estados Unidos, y en este sentido el *Gazetero* compara el deficiente nivel de la ilustración chilena en comparación con la de aquellos lugares.[313] Luego

---

310 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, Prospecto, pp. 4–5. – Como se vio en el Capítulo 4, un proyecto similar de escuelas también había sido concebido por Fernández de Lizardi.
311 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, Prospecto, p. 5.
312 Ibid.
313 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, Prospecto, p. 7.

su interlocutor, el *Argos*, se refiere al amplio desarrollo de la prensa inglesa y al hecho crucial de que esta proporciona lectura a todas las clases sociales sin distinción. Sin embargo, a diferencia de los ingleses, los chilenos —como fue señalado— no leen por falta de interés (cultural o en las problemáticas sociales) o bien por carecer de la instrucción suficiente para ello.

Así, en este diálogo que el «duende» escucha por pura casualidad existe la seria preocupación por la falta de una comunidad lectora a causa de la ignorancia y del analfabetismo. De hecho, la imprenta, que había llegado hacía poco a Santiago, no se usaba e inclusive se pensaba en cerrarla porque las publicaciones no se vendían.[314] Por lo tanto, estos periódicos también contienen el deseo de formar un gusto lector así como una comunidad lectora (emancipada).

En el número 2, del 29 de junio de 1818, el «duende» se refiere a una situación paradójica en que los compradores del periódico se abalanzan sobre sus textos besándolos y bendiciéndolos, llamándolo a él «duendecito de su alma» y «duendecito de sus ojos», para luego, tras leerlos, insultarlo con dicterios tales como «duende de los diablos» o «duende maldito».[315] Él conoce estas situaciones en que condenan sus textos precisamente porque se pasea de manera desapercibida como un duende.

A continuación, este número escenifica una situación típica de los *spectators*. El narrador anda paseando y se divierte libremente en cafés y en la ciudad como un *flâneur*, cuando decide entrar en una casa en la que se realiza una tertulia. En esta actividad los participantes se entretienen con alegría en un juego inmoral —que el narrador por supuesto desaprueba— y tiene lugar justamente la lectura en voz alta —seguida de críticas— del periódico *El Duende de Santiago*. Así, en el contexto de cafés y tertulias de Santiago (espacios públicos de intercambio de información cultural y política) y de un vagabundear despreocupado y placentero del narrador, se describe una situación enunciativa característica de los «duendes» europeos en la cual este formula sus críticas a los vicios chilenos:

> En esto me divertia, recorriendo las tiendas y cafées <sic>, cuando me ocurrió entrar en una casa, donde habia reunidas varias personas de uno y otro sexo, y de todas edades, genios y figuras. Se trataba allí del importante asunto de pasar el tiempo en juegos de prendas: y como me pareció, que en ninguna parte encontraria una gente de mejor humor, ni de cabezas mas frescas para discurrir sobre la materia de mi último número, me senté en el centro del círculo jugueton, esperando á que llegase alguno con la nueva de mi segundo advenimiento.[316]

314 Ibid., p. 8.
315 Ibid., núm. 2, p. 1.
316 Ibid., p. 2.

De esta manera, el «duende» entra a saber de qué se trata la reunión social, indica haberse sentado en el centro del círculo (no lo percibían porque era invisible), y señala que las personas hicieron «mil sandeces» y hablaron «dos mil tonterías»[317] y que un joven ofreció leer a los demás el primer número de *El Duende de Santiago*. Sin embargo, el narrador menciona que la mayoría de los tertulianos prefirió continuar con el «juego de prendas» en lugar de prestar oídos a los contenidos ilustrados de su periódico, situación que le permite condenar aquella diversión indecente:

> [. . .] no los debian permitir las buenas madres de familia; porque en ellos se usa de ciertas libertades con sus hijas, que no son mui honestas, ni se ven bien entre la gente de educacion: que en estos juegos, no solo se juega con la boca, sino con los ojos, con los pies y las manos; se dicen indecencias á las niñas; se les manosea torpe e incivilmente; se les dan las mas claras lecciones de liviandad, y cuando menos, pierden la modestia, que es el mejor dote de la muger. ¡Quanta palabra obscena, quanto tirón, quanta pisada al descuido y con cuidado, quanto desorden no ví entre niños y niñas de aquella tertulia![318]

El «duende» culpa de esta situación a los españoles, los que además de tiranos dejaron una mala crianza, e insta a sus lectores a corregir estos males que se fomentan en las tertulias con el fin de educar a los niños en sentimientos más dignos.[319]

Luego, describe de forma caricaturesca a los tertulianos que escuchan la lectura en voz alta, dentro de los cuales destaca Doña Estantigua, una «muger con humos de literata»,[320] y se refiere con burla a la conversación entre ellos.[321] Los personajes discuten sobre una posible errata cometida por el «duende», quien en vez de escribir «habeas corpus» debió haber escrito «habas». Tras ello, Doña Estantigua, que según el narrador «no sufre nunca contradiccion en materias literarias»,[322] se marcha enfurecida, trata a sus contertulios de ignorantes, les indica que el «duende» remite a realidades de Inglaterra, y que ellos

317 Ibid.
318 Ibid.
319 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 2, p. 3.
320 Ibid.
321 Como se vio en el Capítulo 2, en el *Correo Curioso* también aparece un «duende» que hace referencia a la lectura de este periódico neogranadino por parte de un letrado y de una cincuentona en el marco de una tertulia. Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Coordinación editorial de Lia de Roux, Guido Tamayo y Ana María Rodríguez. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores [1801] 1993, aquí p. 52.
322 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 2, p. 4.

desconocen a qué alude exactamente con las habas.[323] De este modo, pues, Irisarri critica con humor la falta de cultura de los chilenos.

Así, este «duende» *flâneur* entra a una tertulia chilena, critica los vicios que encuentra a su paso (juegos de prendas, ignorancia), y luego se retira de forma desapercibida: «[. . .] satisfecho del buen humor de aquellas gentes me evaporé, como acostumbro, y vine á escribir esta curiosa aventura».[324]

Luego en el número 3, del 6 de julio de 1818, el «duende» reflexiona sobre la condena de los vicios y sus practicantes. De partida indica que los «juegos de prenda» han ido desapareciendo de algunas casas, lo cual se debe al «buen caracter de [sus] conciudadanos, que solo necesitan conocer el abuso para condenarlo».[325] Así, en esta ocasión los chilenos se representan como virtuosos y por ello se oponen a esta nefasta moda.

Irisarri, al igual que Lopes Gama y Fernández de Lizardi, recurre al tópico de que con sus textos ataca el vicio y no al vicioso, es decir, sus dardos no se dirigen a ninguna persona en particular (respecto a la tertulia dice que los personajes son ficticios, pero no el vicio criticado). Además, pide a los lectores no enfadarse si se sienten identificados con los abusos condenados en sus textos —tal como la estrategia retórica de las «*carapuças*» o los «pensamientos»—, pues él no los ha escrito pensando en nadie en especial:

> Para ahorrarse disgustos y cóleras en adelante, recomiendo á mis lectores y lectoras, que quando hallen en el Duende algun vestido, que les venga al cuerpo, como hecho de propósito, tengan la destreza de fingir que no les viene; porque es un dolor, que la gente se exponga á tomar un tabardillo sin mas causa que su imprudencia. Tal vez el Duende ni tuvo el honor de pensar en los personages ofendidos quando se puso á escribir, y solo porque aquellos personages hallaron su vicio en el que se criticaba, creen que no se pudo decir por otros.[326]

En un comentario interesante le solicitan no criticar los vicios chilenos porque causan muy mala impresión del país en el extranjero y lo desacreditan. El «duende» argumenta que el oficio de periodista es el de censor, y que en el fondo le están pidiendo ocultar el vicio, con el cual más bien hay que acabar. Señala que los europeos que han visitado Chile también han escrito sobre los «malos usos» y «el miserable estado de nuestra ilustracion».[327] Sin embargo, alude al efecto positivo de estas publicaciones, ya que al leerlas en el extranjero se pensará que pronto se erradicarán en Chile los vicios que se combaten y se

323 Ibid., p. 5.
324 Ibid.
325 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 3, p. 6.
326 Ibid., p. 7.
327 Ibid., p. 8.

dirá: «*en aquel pais se trata de mejorar la sociedad, y mui en breve la ilustracion disipará las sombras del error*».[328] En cambio, el silencio únicamente hará pensar que los defectos eran irremediables.[329]

Un lector inglés ha recriminado al «duende» que un periodista en Inglaterra no haría tal de escribir sobre los defectos de su país porque esto lo perjudicaría (como se ha dicho, para Irisarri el mundo anglo es el modelo). El «duende» replica que no es así, y para demostrarlo cita un extracto del *Examiner* de Londres de 1816 que critica el carácter de los ingleses (su personalidad, el estereotipo), es decir, el texto entrega una imagen negativa de ellos.[330] El carácter resulta importante para este tipo de prensa americana porque en él se depositan los vicios que es necesario combatir. De esta manera, el «duende» debate polifónicamente sobre lo bueno de escribir acerca de los vicios (abusos) que se atacan para erradicarlos, promoviendo así la virtud en la sociedad y su ilustración.

Vinculado con el combate de los vicios, el «duende» justifica en el número 5, del 20 de julio de 1818, la sátira como recurso eficaz contra ellos, es decir, opta —concordando con Lopes Gama y difiriendo de la seriedad de Fernández de Lizardi— por atacar los abusos con humor:

> El Duende es un periodico, en donde entra la sátira tan bien, como la sal en la comida, como el dulce en los postres, como el color en la pintura, como la cadencia en los versos, como la armonía en la música, y en una palabra, como el apellido de Peñasco en el editor del *Chileno*. El Duende tomó desde el prospecto un estilo jocoso, para poderse desempeñar mejor en el laberinto, en que se metió, de atacar *los abusos generales*. [. . .]
>
> El ridiculo que se dá á los vicios con la sátira, es mas eficaz para destruirlos, que todos los esfuerzos de la elocuencia de púlpito.[331]

No obstante, como se verá enseguida, el prototipo del «duende» moralista que —tal como en Europa— condena los vicios, y que se ha ido siguiendo en las primeras páginas del periódico de Irisarri, pronto se pervierte y se transforma en Chile en un «duende» político que escribe a favor de una comunidad emancipada.

6.4.2.2 Campo periodístico-literario, aportes a la comunidad y nueva *Öffentlichkeit*

El Duende de Santiago establece un rico diálogo intertextual con otros periódicos de la época tanto de Chile como de América Latina y Europa. De esta manera, se

328 Ibid., pp. 8–9.
329 Ibid., p. 9.
330 Ibid., pp. 9–14.
331 Ibid., núm. 5, p. 6.

sitúa activamente en el campo literario del siglo XIX criticando otros periódicos, reaccionando ante críticas contenidas en estos, o bien trasladando información de ellos a sus páginas con el fin de apoyar alguna argumentación o bien de demostrar algún hecho o aspecto en particular.

Un primer elemento que merece ser mencionado es el juego con los títulos, que se crea sobre el entendido de que cada periódico tiene características propias acorde con su nombre. Así, ya en el «Prospecto» se ubica una referencia lúdica al *Argos de Chile*, pues el «duende» en tono de broma advierte a los lectores sobre la aparición de este «periódico-personaje» que mediante su desmesurada capacidad visual podrá encontrar con mayor facilidad los defectos de los chilenos para juzgarlos:

> He visto salir á luz un Argos, que á fe mia, que si le viene bien el nombre, es peor enemigo del público, que un pobre duende como yo. Aquel, con sus cien ojos, vé por todos lados, y nada se le escapa de lo de arriba, ni de lo de abajo. Esta clase de monstruos es malísima, como bien sabeis; porque á nadie le faltan sus defectos; porque á todos les gusta tenerlos ocultos; y porque si no se esconden de la vista de aquel, que solo tiene dos ojos, mucho menos se esconderán del que tiene ciento. Pero aún hay más; los tales Argos, para no perder ripio, y para mirar á todas horas, tienen distribuidos sus ojos en dos guardias; cincuenta duermen de dia, mientras los otros cincuenta están en vela, y llegada la noche entran los unos á relevar á los otros.[332]

De esta manera, desde el inicio de *El Duende de Santiago* se instaura un vínculo con otros textos del paisaje periodístico chileno así como un juego con sus nombres. La onomástica de la prensa alude a ciertos rasgos de una personalidad que los autores crean y quieren resaltar de sus proyectos editoriales.

A su vez, en el número 4, del 13 de julio de 1818, el «duende» integra la carta de un lector (que se oculta bajo el seudónimo de «El imparcial») sobre una duda, inseguridad y escepticismo que le surgieron tras leer en el periódico chileno *El Sol* acerca de una expedición española que zarpó hacia Colombia.[333] Lo interesante aquí es, sin embargo (además del uso de la carta como procedimiento típico del género *spectator*), el juego dialógico que establece entre los tres periódicos de acuerdo con las características de sus títulos:

> Si el Sol, á merced de la altura en que gira y sin otro testimonio que la buena fé de su palabra, (que la respeto) nos asegura la salida de la expedicion, V. Señor Duende, que por su esencia puede penetrar á donde no entra el Sol, espero saque al pueblo de tal incertidumbre,

332 Ibid., Prospecto, p. 1.

333 El comunicado de «El imparcial» es contestado en el número 5 de *El Duende de Santiago*. Ibid., núm. 5, aquí pp. 7–8.

comisionando si gusta, mientras V. anda en viage, al Señor Argos para descubrir el origen de tal noticia.[334]

También el número 7, del 3 de agosto de 1818, se entretiene con los títulos de los periódicos: indica que *El Sol* no ha alumbrado lo suficiente, pues se le han opuesto algunas nubes de confusión al explicar un asunto,[335] y que «un Duende jamás ha sido intérprete del Sol».[336] De igual forma, el número 11, del 21 de septiembre de 1818, integra una noticia elogiosa para con la prensa chilena extraída de la *Gazeta de Buenos-Ayres*, la cual hace referencia a los títulos de los textos chilenos —que, por lo demás, tienen que ver con la ilustración y el control—: «[. . .] Duendes que averiguan aun lo mas oculto de los gabinetes, y de las casas particulares, Soles que iluminan con su luz á los pueblos, Argos, que aunque con ojos adormecidos, no dexan de dar golpes de ciego [. . .]».[337]

En segundo lugar, en *El Duende de Santiago* se establece un debate acerca del rol de los periódicos de aportar a la sociedad y a la patria, especialmente colaborando con su ilustración. Así, en el número 5 (20 de julio de 1818) el «duende» informa de ataques que ha recibido desde *El Chileno*, periódico que acaba de aparecer y que cuestiona la calidad de la prensa de entonces. Isidro Peñasco, autor de este texto, le indica además que piensa que *El Duende de Santiago*, *El Sol de Chile* y *El Argos* son escritos por una misma pluma.[338] Sin embargo, la gran queja de parte del «duende» consiste en que Peñasco solo ataca y critica sin aportar en nada al país, y en vista de ello le pregunta por qué no intervino antes en tratar de mejorar los diarios que desmerece declarándolos, sin más, de poco valor,[339] actitud con la cual no contribuye a Chile: «Si el Señor Peñasco nos ha de dar lecciones de gratitud como estas, tan lejos de hacer un servicio á su patria con sus escritos, no haria mas que un gran daño, porque proclamaria la ingratitud como una virtud patriótica».[340]

334 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 4, p. 8.
335 Ibid., núm. 7, p. 6.
336 Ibid., p. 7.
337 Ibid., núm. 11, p. 11.
338 Ibid., núm. 5, p. 2.
339 Ibid.
340 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 5, pp. 2–3. – El número 2 contiene un texto llamado «Gratitud pública» en el cual el «duende» insta al reconocimiento de los patriotas comprometidos con la revolución de independencia en Chile, es decir, hacia quienes luchan por conseguir una comunidad nacional autónoma, siguiendo el ejemplo de Argentina que tributó gratitud a San Martín y al General Balcarce, según información obtenida de la *Gazeta Ministerial*. Ibid., núm. 2, aquí pp. 5–8.

De esta manera, el texto de Irisarri no solo escenifica una constelación de periódicos chilenos en diálogo, sino también da a conocer un campo literario tenso, minado por una activa polémica y por la disputa entre los textos así como entre sus publicistas respectivos. Queda claro, pues, que son periódicos para construir una nueva comunidad (o que, por lo menos, la desean) y que buscan contribuir a la patria a través de la promoción de virtudes y de la condena de vicios tanto en un sentido cívico como moral:

> El celo por la gloria de la patria debe ser siempre justo, siempre imparcial: jamás el buen patriota debe abrigar en su seno los celos indiscretos, que conducen á la ruina, ó que entorpecen el incremento del bien. El juicio despreocupado del verdadero amigo de sus compatriotas, es preciso que conserve siempre aquella libertad ilustrada, con que se conoce y se confiesa lo malo que hay en la sociedad y con que se busca y abraza lo bueno, tomándolo de donde lo hay. Aquel falso patriotismo, que consiste en abrigar cariñosamente los absurdos del pais, procurando impedir su extincion, tan lejos de ser una virtud, es un vicio el mas fatal á los verdaderos intereses de la Patria.[341]

Los periódicos polemizan, pues, al interior de este campo de ideas con respecto a cómo posicionarse en él y a cómo se sitúan sus adversarios. Además, existe en ellos una responsabilidad moral referente a no hacer la vista gorda ante los yerros de los compatriotas, ya que la comunidad real contiene tanto vicios como virtudes y en la imaginada (en los textos) hay que eliminar los abusos, a lo cual contribuye la prensa mediante su crítica y el debate en torno a los tópicos de libertad, patria, comunidad, que de este modo son visualizados críticamente para la comunidad lectora. Así, los periodistas (como Irisarri) se autoconciben como verdaderos patriotas comprometidos con las reformas de su comunidad (la patria) o con la construcción (o fundación) de una nueva:

> Los que nos hemos dedicado á publicar nuestras idéas, y las agenas, sobre la mejoracion de Chile, hemos emprendido una obra digna de algun elogio; y si el Señor Peñasco se ha dejado anticipar por otros, que tenian menos obligacion que él, de servir á este pais con sus talentos, y con sus fatigas, no por esto es menos laudable nuestra conducta.[342]

Peñasco igualmente critica que el «duende» a pesar de no haber nacido en Chile (sabe que tras su máscara está Irisarri y que es guatemalteco) escriba sobre asuntos chilenos, y este a su vez replica que a quien le preocupan tales nimiedades «tiene mui poco de consmopolita <sic>».[343] Así, lo tacha de retrógrada y provinciano, mientras él se autorreconoce como personaje cosmopolita (el cosmopolitismo es una de las características de los ilustrados latinoamericanos del siglo

341 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 5, p. 3.
342 Ibid.
343 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 5, pp. 3–4.

XIX). Además, el «duende» alude a un supuesto odio de Peñasco hacia su persona,[344] y se interroga: «¿Será acaso porque ha concebido que no soi Chileno como él? Pues sépase, que á pesar de que soi Duende, no soi menos Chileno que él, que se llama así».[345] Por consiguiente, queda manifiesto que se encuentra en disputa la pertenencia a una comunidad, de la cual *El Chileno* (que ya desde su título alude a ella y a un sentimiento patriótico) intenta excluir a Irisarri por el hecho de haber nacido en Centroamérica, aunque este también manifiesta ser —o, cuando menos, sentirse— parte de la comunidad chilena.

El número 6, del 27 de julio de 1818, continúa el debate con *El Chileno*. En esta ocasión, el «duende» da cabida en sus páginas a un comunicado de un tal Arnesto Gricoi dirigido al editor de *El Duende de Santiago* en el cual este indica no ser de importancia la nacionalidad de los periodistas para poder contribuir a la ilustración de los chilenos, ni los títulos de sus periódicos, ni tampoco si estos son escritos en una misma mesa. Luego declara compatriotas a aquellos que contribuyen a la libertad y a la ilustración de un país, independientemente de su lugar de nacimiento:

> yo creo compatriotas á todos los Americanos empeñados por la libertad civil, aunque hayan nacido en distintos paises, y que se debe reputar verdaderos Chilenos, á los que reconocidos á la buena hospitalidad, corresponden comunicandonos sus luces, tales quales las hayan adquirido.[346]

En este sentido, mientras Gricoi conceptúa a Isidro Peñasco de mal patriota por no haber continuado escribiendo, elogia a los hombres que difunden su conocimiento en el extranjero, tal como Camilo Henríquez.[347] Finalmente señala en su carta que los periódicos y los periodistas deben aportar a la sociedad y no discutir tonterías, pues no hay que perder de vista que lo esencial (del patriotismo) es el bien común.[348]

Estos comunicados dejan en evidencia que los periódicos constituyen sistemas discursivos polifónicos complejos, ya que la voz del autor se refracta, amplifica, multiplica, dispersa y/o distorsiona a través de pseudónimos, diálogos con otros periódicos —quizá algunos de ellos salidos de la misma pluma— y con otros autores.

También en este número el «duende» escribe acerca del periódico *El Juguete*, al que —siguiendo la actitud antes cuestionada de *El Chileno*— descalifica

344 Ibid., pp. 4–5.
345 Ibid., p. 5.
346 Ibid., núm. 6, pp. 2–3.
347 Ibid., p. 3.
348 Ibid., p. 4.

como «papel insustancial»,[349] y, tras cuya desaparición, realiza un llamado a la comunidad de literatos chilenos a publicar textos de calidad en beneficio del buen crédito del país.[350] Como fue dicho, entre los periódicos de entonces existía crítica recíproca, pues eran espacios públicos de debate; de hecho, el «duende» también pone en tela de juicio en el número 7 la calidad de los textos publicados en *El Monitor Araucano*.[351] Asimismo, en el número 6, con relación al contenido de los periódicos y tras responder que no quiso sacar a relucir su saber literario —como le recriminaron—, el «duende» expresa que los «papeles públicos» deben versar sobre la verdad, la moral y la política, sentido en el cual observa que la libertad de imprenta (instaurada en Chile en 1812)[352] es propicia para sacar a luz la verdad que resulta de la confrontación de ideas.[353]

A su vez, el número 11 presenta un caso especial de relación intertextual entre periódicos, ya que contiene un texto transcrito de la *Gazeta de Buenos-Ayres*, titulado «Ilustración», en el cual loan la prensa chilena y en particular *El Duende de Santiago* debido a su carácter satírico. De esta manera, en la Argentina existe una recepción muy favorable y elogiosa tanto de los periódicos chilenos como de los literatos patriotas, al punto de considerarlos una referencia a seguir:

> Ademas de la gazeta ministerial se publican en la Capital de Chile tres periódicos, intitulados el Argos, el Sol, y el Duende, y aunque no tenemos el honor de conocer á sus autores, no podemos menos que hacerles la justicia de que son literatos juiciosos, patriotas y de muy distinguidos talentos. En qualesquiera de ellos hay mucho que aprender; pero sin que nuestro animo sea hacer odiosas comparaciones nos llama la atencion la travesura del Duende, y por cierto que sería muy bien recibido en nuestra patria un periódico que se le pareciese. Hay por lo general en los hombres una inclinacion innata al chiste, y á las gracias con que el Duende de Chile sazona las verdades mas severas, y la mas solida critica.[354]

Cabe destacar, pues, que Irisarri conocía muy bien la situación de la prensa que circulaba en los demás países americanos y que inserta su texto en esta constelación de periódicos y dialoga intertextualmente con ella. En el número 3

349 Ibid., p. 1.
350 Ibid.
351 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 7, pp. 7–8.
352 Referente a las leyes de prensa en Chile durante el siglo XIX, véase Patricio Ibarra Cifuentes: Liberalismo y prensa: leyes de imprenta en el Chile decimonónico (1812–1872). En: *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXVI (2014), pp. 293–313.
353 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 6, p. 2.
354 *Gazeta de Buenos-Ayres* cit. en: Ibid., núm. 11, p. 11.

el «duende» indica sus referencias periodísticas de América Latina, proyectos orientados igualmente a la ilustración de sus lectores:

> Es innegable para los que leen, que nada ha dado mayor crédito de cultura á los Mexicanos y á los Limeños, que el *Diario literario de Mexico*, y el *Mercurio Peruano*. El que pueda, y el que quiera, verá que el *Duende de Santiago* ha tomado por modelo aquellos célebres periodicos.[355]

De esta manera, queda claro que Irisarri no solo estaba bien posicionado en el campo literario chileno, sino que también integra su texto y su actividad como escritor en la densa red de la prensa del continente.

En general, las candentes polémicas y debates generados por medio de los periódicos y sus autores sobre temas relativos a la convivencia nacional instalaron una nueva *Öffentlichkeit* en Chile. Además, existieron disputas entre periodistas acerca del objeto y la tarea de la escritura periodística que contribuyeron a esta renovación. Así, en los periódicos se debatía sobre la vida pública (cómo contribuir a la comunidad y a la nueva convivencia) y sobre la función de la prensa (cómo aportar a la sociedad y cómo mantener una cierta calidad literaria), lo cual antes no existía. De esta manera, se instauró en el país a través del principio de la dialogicidad (cartas de los lectores, réplicas de los autores o de otros lectores, críticas de un periódico a otro, etc.) una nueva forma de sociabilidad a nivel de la comunicación. En el número 7 de *El Duende de Santiago* se encuentra una referencia explícita a la percepción de este cambio en la esfera pública: «Ahora es visto, que todo lo podemos saber, todo lo que sabemos lo podemos hablar, y todo lo que hablamos lo podemos escribir».[356] Es decir, como existe información y acceso a ella gracias a la prensa y a los periodistas, es posible discutir sobre una mayor variedad de temas (especialmente sobre aquellos que atañen a la vida común y a su bienestar), lo cual implica, pues, una transformación de la *Öffentlichkeit*.

6.4.2.3 Libertad social, patriotismo, comunidad chilena

Uno de los grandes temas en torno al cual reflexiona Irisarri en *El Duende de Santiago* es la libertad, la que es preciso ejercer en orden para poder reorganizar el país. Así, ya en el «Prospecto» distingue entre libertad y licencia, la última de las cuales corresponde a la libertad mal entendida y es propia de los sediciosos (como se verá más adelante, la referencia negativa para el «duende» en el contexto chileno es José Miguel Carrera). La libertad, en el pensamiento

355 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 3, p. 9.
356 Ibid., núm. 7, p. 6.

político de Irisarri, es necesaria para la creación de una comunidad democrática y emancipada.

El número 1 (22 de junio de 1818) constituye una apasionada disertación sobre la necesidad de libertad en América y sobre la relación entre libertad y sociedad, y se titula escueta y elocuentemente «Libertad»:

> La libertad ha sido el único objeto de nuestros empeños, desde que comenzamos nuestra gloriosa lucha contra los Españoles. Este ha sido el único fin que nos propusimos por consecuencia de nuestros sacrificios, quando formamos el propósito de arrancar el gobierno de Chile de las manos de nuestros opresores.[357]

De esta manera, el texto se ubica de inmediato en contraposición a la monarquía española, la que es calificada de opresora, y el enunciador considera una necesidad urgente liberarse de ella. Enseguida indica que si bien los chilenos se han librado de aquella tiranía, es preciso revisar si se ha conseguido el tipo de libertad deseada, es decir, el texto no se dedica a la libertad en abstracto, sino que se sitúa a un nivel de análisis de la situación política en el contexto inmediatamente postindependentista y postcolonial.

El «duende» especifica que la libertad entendida como «estado de absoluta independencia»,[358] imaginado por filósofos, es imposible de adquirir por el hombre.[359] Plantea que la sociedad implica necesariamente restricciones a la libertad (sus reglas la coartan), y establece la diferencia entre la libertad del animal y la del hombre, ya que este (porque se lo educa para vivir con otros de su especie) solo es capaz de practicar un tipo específico de libertad debido a su condición social y gregaria. En este marco, señala que la independencia total de los animales se corresponde con su constitución física, a diferencia del hombre que debe reunirse con sus semejantes para establecer la sociedad. Tras ello da a conocer uno de los puntos centrales de su ensayo, que es precisar —inspirado indudablemente en el concepto de contrato social de Rousseau— en qué consiste la libertad humana. En primer lugar, sostiene que la libertad del hombre posibilita que los individuos se beneficien de manera equitativa y que existen en la sociedad obligaciones recíprocas entre sus miembros de las cuales se derivan ventajas para ellos.[360] Luego de esta precisión, define su concepto de «libertad social», la que debe servir de base para alcanzar la felicidad:

---

357 Ibid., núm. 1, p. 1.
358 Ibid.
359 Ibid.
360 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 1, p. 2.

> [libertad social es] *aquella facultad de hacer en nuestro beneficio todo lo que no ofenda á los derechos de los otros*. Debemos explicar en esta definicion que nuestro beneficio no es solamente aquello que contribuye á hacer nuestra vida soportable, sino tambien todo lo que la imaginacion y el capricho nos hace mirar como gozes de la felicidad. La sociedad solo puede impedirnos hacer lo que no perjudica á los demás miembros de ella, sin ligar nuestra libertad á mas estrechos límites, que los que naturalmente tiene el interes comun.[361]

Así, esta idea de libertad se supedita al interés colectivo (la felicidad). Se puede hacer en interés propio todo lo que no desfavorezca a los demás individuos ni a la sociedad en su conjunto; se es libre cuando se usan las propias capacidades en interés de uno mismo sin dañar al prójimo. Enseguida el autor aplica el concepto de «libertad social» al contexto de la nueva convivencia chilena:

> Esto supuesto, podemos ya decidir, si gozamos en Chile de la libertad social, ó si hemos mudado de tiranos, quando acabamos de echar por tierra la antigua tirania. ¿Se nos prohibe hacer lo justo, ó egecutar lo indiferente? No por cierto. Todo se nos concede hacer, menos aquello que redundaria en daño comun, aquello que solo pudiera egecutarse libremente en medio de una anarquia horrorosa.[362]

Naturalmente para Irisarri —al comparar la situación chilena con la europea— el modelo de buena práctica de la libertad corresponde a Inglaterra, ya que este país asienta la «libertad civil» sobre sólidas bases constitucionales y sobre la buena disposición moral del carácter de sus ciudadanos.[363] Francia, en cambio, representa la referencia negativa, ya que en «este pais de revoluciones» se cometió una serie de excesos (tiranía, derramamientos de sangre) debido a una libertad mal entendida; de hecho, sus mismos sabios —a diferencia del «vulgo necio»— condenaron esta situación: «Quisimos llevar la libertad hasta confundirla con la licencia: nos permitimos la egecucion de quanto nos ocurria hacer: nosotros eramos nuestros mismos tiranos».[364] Justamente la licencia o el mal uso de la libertad es el gran problema que el «duende» identifica como causante de desgracias en las sociedades, y referente al cual señala que es preciso aprender de los yerros propios y de los de otras naciones.[365]

A este respecto, Irisarri señala que en algunos lugares de América (Cundinamarca, Cartagena, Caracas, Santa Fe, Provincias Unidas del Río de la Plata, etc.) la «falsa idea de libertad» ha acarreado desórdenes, confusión interna y ha

---

361 Ibid., p. 3.
362 Ibid., pp. 3–4.
363 Ibid., p. 4.
364 Ibid., p. 5.
365 Ibid., p. 6.

ocasionado su ruina, además de haber facilitado la victoria de los españoles.[366] Así, en el número 7 retoma el tema de la libertad mal entendida y la vincula con la sedición. Informado en «papeles» de Londres y en el *Censor de Buenos-Ayres* presenta el caso de Simón Bolívar y de Francisco de Miranda, quienes sufrieron insubordinaciones y conspiraciones en sus propias filas. Bolívar liberó a los venezolanos de los españoles y lo envidiaron tanto como a Miranda. La traición al interior de Venezuela causó peores males al país que España. De este modo, para el autor el abuso de la libertad genera divisiones, y frente a situaciones de esta índole propone la unión y la virtud, las que, unidas a la libertad social, conducen a la victoria y constituyen los pilares fundamentales para las nuevas naciones.[367]

Los errores de otros contextos americanos en el ejercicio de la libertad son empleados por el «duende» como advertencia para evitarlos y para fomentar una buena ejecución de aquella en Chile. En el número 1, frente a la desorganización generada por la licencia así como por las revoluciones y fragmentaciones internas —señala que Miranda advertía de dichos peligros al «vulgo turbulento»—,[368] pide a los chilenos trabajar por el gobierno y ayudarle a este a cuidar la unión nacional.[369] A partir de este marco, y en base a sus profundos conocimientos de las experiencias en otros escenarios de América, aboga por la mayor integración de las comunidades del continente. En este sentido, recalca la urgencia de priorizar la organización interna de las nacientes repúblicas, pues ya se luchó lo suficiente contra los españoles: «ahora es tiempo de pensar en nuestros negocios interiores; hasta aqui no hemos podido hacer mas, que dedicar nuestras fuerzas reunidas contra el enemigo comun».[370] Así, para Irisarri no solo ya acabó la resistencia y, sobre la base de la unión política interna, es tiempo de (re)organizar la comunidad, sino también los chilenos deben guiarse en este propósito por la razón sin dejar de tener en cuenta la amenaza latente:

> Llevemos, pues, compatriotas, por norte de nuestras empresas la libertad social, y no la licencia: veamos que las pasiones deben arrastrarnos á nuestro exterminio, sino las enfrenamos, sugetandolas á la razon. Veamos sobre nuestras cabezas la cuchilla española, que nos amenaza: este es el enemigo verdadero de nuestra libertad.[371]

366 Ibid., pp. 6, 7.
367 Ibid., núm. 7, pp. 4–5.
368 Ibid., núm. 1, p. 7.
369 Ibid., p. 6.
370 Ibid., p. 8.
371 Ibid.

A su vez, el número 6 contiene una noticia sobre un robo y una agresión a un joven gacetero. El «duende» condena esta situación y en torno a ella ofrece una reflexión sobre la libertad social, respecto a la cual indica que para que esta exista los débiles no deben ser víctimas de los fuertes y los audaces deben ser reprimidos por la justicia. En este contexto señala ser rol del periodismo velar por ello, y enseguida apunta —en cierta forma como fundamento de la libertad de opinión— que «[e]n la libertad de la prensa debe encontrar el hombre malo la desaprobación publica de sus maldades, asi como el bueno el elogio de sus virtudes. Si no fuese asi la libertad de imprenta de nada serviria».[372] De esta manera, escenifica una relación entre prensa y convivencia; el periodismo debe estar al servicio del cuidado (y control) del buen funcionamiento de la sociedad y, por tanto, definir una cierta modalidad del convivir. El periodista, pues, debe defender la libertad social y contribuir con sus luces a la realización óptima de esta.

Por otro lado, el número 3, además de contener un posicionamiento del «duende» ante críticas emitidas por el *Argos* a su texto acerca de la libertad (tema candente en el espacio de la nueva *Öffentlichkeit* que inauguraron estos periódicos), plantea que las leyes deben ser específicas de cada sociedad en conformidad con sus necesidades, es decir, no pueden ser universales, razón por la cual es preciso buscar las más convenientes a América.[373] Asimismo, en el camino a construir una nueva comunidad nacional que goce de la libertad social, el «duende» destaca valores y referencias (el mundo anglosajón) que deben poseer los miembros de esta comprometidos con su bienestar, o sea, los patriotas: «es un deber del buen ciudadano solicitar la salvacion de su patria, y esta no puede ser salva, si las pasiones, que la deben destruir, se fomentan en vez de refrenarlas. Si queremos ser libres, seamos virtuosos: imitemos á los Anglo-Americanos».[374]

6.4.2.4 Gobierno español en América y el deseo de emancipación

El discurso sobre España contenido en *El Duende de Santiago* se orienta a destacar que esta nación ha causado en su afán colonialista y debido a su mala administración grandes desastres en América. Para el «duende», como lo expresa en el número 4, existe una serie de razones que justifican la independencia respecto de España, y una de las principales es su mal gobierno, que se manifiesta en la dureza del trato hacia los americanos, en el aislamiento

372 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 6, p. 8.
373 Ibid., núm. 3, p. 4.
374 Ibid., p. 6.

del mundo en que los mantuvo así como en la miseria y peor esclavitud posible a que los condenó.[375]

Con la finalidad de refutar la buena opinión que circulaba en Londres sobre España, el «duende» recurre a un documento oficial español que busca prohibir que los extranjeros (ingleses) vayan a América porque compiten económicamente con el poder colonial y llevan consigo ideas ilustradas (libros prohibidos) que atentan contra la moral establecida y el *statu quo* político. Se trata, a todas luces, de un discurso español antiinglés que comprende temas tales como economía, comercio, contrabando, armas, ideas:

> En el dia palpamos, que los extrangeros usando de toda su sagacidad y astucia, se han introducido por todo lo interior de nuestras Americas, y han internado multitud de efectos, extrayendo sus quantiosos productos en oro y plata, despues de haber causado á nuestros comerciantes males y atrasos incalculables, y lo que peor es, haber repartido libros heréticos, y acaso, y sin acaso, han sido autores de la insurreccion contra nuestro rey Fernando 7.[376]

Sin embargo, la crítica principal va dirigida a los desastres económicos que han causado los ingleses en América, especialmente en Buenos Ayres a través del comercio libre en perjuicio de los intereses de la corona española.[377] No solo el comercio con Inglaterra es nocivo para España, sino también el protestantismo y —como fue mencionado— la difusión de autores peligrosos, cuyas ideas sirven a los insurrectos para ponerlos en contra de la metrópolis.[378] Por estas razones, el texto arremete con un fuerte discurso xenófobo (anglofóbico):

> ¡Ojalá nunca merecieramos á la vista extrangero alguno!
>
> Entonces nuestra Católica Religion se conservaria indeleble, y sin los ataques que sufre por Rousseau, Raynal, Robertson, Montesquieu, y otros herejotes, cuyas obras han sido tan citadas por los insurgentes de Buenos Ayres, y de esta Capital: entonces serian los españoles los que disfrutarian de las riquezas que el todo poderoso ha querido dar á nuestra nacion.[379]

A causa de la competencia comercial, el texto oficial español indica que los extranjeros deben —en el mejor de los casos— abandonar el continente y ser

375 Ibid., núm. 4, p. 1.
376 Ibid., p. 2.
377 Ibid., pp. 2–3.
378 Ibid., p. 5.
379 Ibid., p. 3.

considerados enemigos,[380] y se opone radicalmente al libre comercio en América solicitado por los ingleses, ya que empeoraría la economía de España.

Los ingleses también vendieron armas a los insurgentes y contrabandearon en Chile y Perú, contribuyendo así al atraso del comercio español.[381] De esta manera, el texto justifica la mala economía como consecuencia de dichas actividades clandestinas, o más exactamente —como expresa— de las «operaciones extrangeras contra nuestro rey, y sus fieles vasallos».[382]

Ahora bien, el «duende» recurre a este comunicado para fortalecer su discurso hispanófobo y mostrar cuán necesario es para los americanos separarse de esta nación, pues el documento contra los ingleses pone en evidencia toda la miseria y bajeza del carácter español.[383] Enseguida, además de advertir a los extranjeros de no establecer alianzas con España, señala sin más su total rechazo al monarca: «Desaparezca de la faz de Europa un rey, que haria mui poco favor al mas obscuro trono del Africa».[384]

Por otro lado, cabe destacar que en las páginas de *El Duende de Santiago* circula el rumor de una flota enviada desde España (Cádiz) a destruir América, es decir, existe un gran temor ante un posible ataque militar español por vía marítima. El número 6 contiene un texto titulado «Expedición Española» en el cual el «duende» comenta dicha noticia aparecida como prevención en los periódicos *El Sol* y *El Argos*. Agradece a sus editores haber hecho referencia a este contenido a manera de advertencia, sin esconderlo, y los considera buenos patriotas preocupados por defender el país.[385] A su vez, el número 11 transcribe un texto publicado en la *Gazeta del Gobierno de Lima* sobre la captura de una fragata de guerra española por parte de los chilenos en el marco de un combate naval cerca de Valparaíso. El «duende» señala que se trata de un documento importante para la naciente marina chilena,[386] y finalmente recalca dirigiéndose al rey de España que en América existen buques poderosos para defenderse de los ataques de su flota.[387] Así, busca dejar en claro que los americanos

380 Ibid., pp. 3–4.
381 Ibid., p. 5.
382 Ibid., p. 6.
383 Ibid.
384 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 4, p. 7.
385 Ibid., núm. 6, p. 7. – Para Irisarri, según señala en el número 12, los patriotas son «aquellos compatriotas, que sacrifican su comodidad y su quietud en las aras del bien público». Ibid., núm. 12, p. 3. Por su parte, el bien público es la comunidad, por la cual se comprometen los patriotas.
386 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 11, p. 1.
387 Ibid., p. 10.

se encuentran bien dotados militarmente y en condiciones óptimas de hacer frente a los ataques marinos de los españoles.

Por su parte, el número 12, del 19 de octubre de 1818, insiste en la importancia de tener en Chile una escuadra naval poderosa para atacar a España en caso de ser necesario, marco en el cual describe cuán bien lucía la que poseía Chile hacia la fecha de esta publicación y la juzga superior a aquella de la cual disponía España entonces.[388] El «duende» estima dicha situación, dadas las condiciones de sometimiento del país y de falta de recursos y población, un verdadero mérito, del cual deberían sentirse satisfechos los buenos americanos y en particular los buenos chilenos.[389] Asimismo un aspecto de especial importancia en este número es la crítica ejercida a la deficiente dirección de las guerras de independencia, en el sentido de que si los dirigentes hubieran conducido mejor la revolución, se habría conseguido mayor riqueza para el país.[390] No obstante, si bien existen observaciones críticas para con el desarrollo de los acontecimientos de independencia, se indica que los asuntos públicos están funcionando bien y que gracias a ellos se podrá otorgar una estructura sólida al país naciente:

> Por dicha nuestra los negocios públicos han tomado ya un carácter diametralmente opuesto al que tenian en la época anterior. Tenemos gobierno respetado; tenemos fuerza militar subordinada y con buena disciplina; tenemos crédito dentro y fuera del pais; tenemos esperanzas fundadas de conseguir el objeto sagrado de nuestros sacrificios.[391]

Así, tras haber puesto seriamente en marcha el país, y una vez que se asienten las pasiones y envidias, llegará la anhelada felicidad a la patria (o comunidad).[392]

6.4.2.5 José Miguel Carrera o el destructor de la comunidad chilena

Otro nudo importante de la configuración ideológica de *El Duende de Santiago* lo constituye la acre crítica ejercida contra José Miguel Carrera, caudillo chileno que en Europa luchó en las guerras de liberación española contra Napoleón y prócer de la independencia de Chile opositor a Bernardo O'Higgins, por quien —como fue señalado anteriormente— tomaba partido Irisarri. A lo largo de las páginas de su periódico, el «duende» no se ahorra epítetos para descalificarlo y en lo esencial presentarlo como un vil delincuente que —junto a sus hermanos—[393]

388 Ibid., núm. 12, pp. 1–2.
389 Ibid., p. 2.
390 Ibid., p. 5.
391 Ibid., pp. 5–6.
392 Ibid., p. 6.
393 Los hermanos Carrera (José Miguel Carrera, Juan José Carrera, Luis Carrera), todos parte del bando opositor a O'Higgins, fueron fusilados —posiblemente por orden de la *Logia Lautaro*— en

destruyó la nueva forma de convivencia que se estaba construyendo en Chile tras la separación de España. En este conglomerado de reflexiones se integran debates y puntos de vista encontrados referentes a cómo (re)organizar la comunidad chilena.

Sobre la presencia de los hermanos Carrera en el periódico de Irisarri, Agustín Edwards señala que mientras Juan José y Luis acababan de ser fusilados en Mendoza y José Miguel desde Montevideo mandaba proclamas a Chile y organizaba un levantamiento contra O'Higgins, «Irisarri, en *El Duende de Santiago*, se consagró a combatir el carrerismo».[394]

El número 3 contiene una dura réplica de Irisarri a una «Proclama» de José Miguel Carrera venida desde Argentina y dirigida a los chilenos en la cual este interroga por el destino de sus hermanos asesinados.[395] Ante ello el «duende» les imputa a los hermanos Carrera, y en especial a José Miguel, haber causado grandes perjuicios a la integridad civil en Chile y haber sembrado la cizaña en el país:

> Tus hermanos, Juan José y Luis de Carrera, estan, donde tu debias estar, bajo de tierra. Estan así, porque los hombres como ellos, y como tu, es preciso que paguen algun dia sus delitos. Tu y ellos destruisteis la opinion pública, os apoderasteis del gobierno, abusando de la fuerza, que imprudentemente se os confió; conspirasteis contra vuestros Gefes; pusisteis vuestras sacrílegas manos sobre el augusto Congreso nacional; hicisteis nacer en la Provincia de Penco aquel germen de division [. . .]; afirmasteis el odio de los Penquistos contra vuestras personas, porque redoblasteis en su territorio vuestros escándalos y vuestros horrores, y aquel odio, que solo vosotros debiais sufrir refluyó en daño de la Patria que destrozabais [. . .].[396]

El «duende» igualmente los inculpa de haber desterrado de Concepción a los patriotas que estaban en desacuerdo con ellos y de haber encarcelado a otros, de haber tramado conjuraciones contra la autoridad civil así como de haber cometido sobornos.[397] Los trata de cobardes e ineptos, que además saquearon Santiago antes de partir a Mendoza, ciudad en la que fueron recibidos hospitalariamente por José de San Martín y en la que intentaron conspirar contra las autoridades.[398] Por tales crímenes el «duende» le indica a José Miguel que debieron haber sido ajusticiados hace ya mucho tiempo y que solo él falta que pague sus delitos come-

---

Mendoza. Javiera Carrera se autoexilió en esta misma ciudad argentina y a ella se atribuye el haber confeccionado la primera bandera chilena.

394 Agustín Edwards: *Elogio de don Eliodoro Yáñez*, p. 34.

395 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 3, p. 14.

396 Ibid., pp. 14–15.

397 Ibid.

398 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 3, pp. 15–16.

tidos contra la patria. Enseguida, tras llamarle «desgraciado mortal», le restriega que no se compara con los verdaderos héroes del país: San Martín y O'Higgins, cuyas virtudes y glorias son conocidas por todos.[399] Así, se trata de una severa execración contra los hermanos Carrera, en especial José Miguel, ya que —desde el punto de vista o'higginista de Irisarri— fueron condenados por haber destruido la convivencia en Chile, lo que supone un grave daño a la patria (comunidad nacional).

Por su parte, el número 14, del 2 de noviembre de 1818, corresponde a una lectura crítica de dos textos de José Miguel Carrera justificativos de su actuar y del de sus hermanos. En el primero de ellos, «Un aviso a los pueblos de Chile», enviado al país desde Montevideo, José Miguel señala que junto a sus hermanos se han sacrificado enormemente por Chile y que son grandes patriotas. El «duende», además de denostarlo («miserable hombre»,[400] «traidor»,[401] «[de] negro corazon»,[402] «[m]iserable impostor»,[403] «hombre perverso»)[404] y menoscabar sus escritos («malos partos de su genio sedicioso»,[405] «abortos de su necia malignidad»,[406] «perversas obras»,[407] «libelo»),[408] lo refuta y le recrimina que con sus hermanos han conjurado contra Chile y Argentina, y justifica el castigo ejercido hacia ellos como propio de una sociedad bien ordenada, ya que son viles delincuentes y traidores.

José Miguel Carrera indica que sus hermanos son «[p]atriotas ilustres» y mártires,[409] que murieron a causa de su patriotismo y de su amor a la libertad, y que de la misma forma sucederá con todos los que piensen en la independencia.[410] Asimismo señala que este asesinato es representativo de la situación de sometimiento de los chilenos por parte de los aristócratas argentinos,[411] quienes quieren hacer colonia al país. Además, para José Miguel la ejecución de sus hermanos fue injusta, ya que no se los juzgó como corresponde ni se

399 Ibid., p. 16.
400 Ibid., núm. 14, p. 1.
401 Ibid.
402 Ibid.
403 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 14, p. 7.
404 Ibid., p. 8.
405 Ibid., p. 1.
406 Ibid.
407 Ibid.
408 Ibid.
409 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 14, p. 3.
410 Ibid.
411 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 14, p. 5.

respetó su inmunidad en el extranjero.[412] Ellos se sacrificaron por la independencia de Chile, y con su agravio se injurió a toda la nación.[413]

Sin embargo, para el «duende» este asesinato estaba más que justificado, pues los Carrera planearon una conjuración contra Chile y Argentina. Además, hace referencia a un documento de José Miguel en el cual este intercede por sus hermanos,

> [. . .] en que habla de servicios públicos que jamás hicieron, en que pinta como virtudes los vicios y los atentados de su conducta sediciosa é inmoral, en que miente con todo el descaro que forma su caracter, y en que no hay autoridad, dice, ni en Buenos Ayres, ni en Chile para juzgarlos: no en Buenos Ayres porque son extrangeros; no en Chile porque habiendo ellos delinquido contra este Gobierno, no deben ser juzgados por sus enemigos.[414]

El texto del «duende» constituye una enérgica diatriba contra José Miguel Carrera, está saturado de oprobios hacia su persona, y su principal imputación es de felonía: lo llama «apostol de la sedicion».[415] Sobre la base del principio de que una «sociedad bien ordenada» debe castigar delitos y premiar virtudes, existen, según el «duende», razones de sobra para matar a todos los hermanos Carrera, especialmente por sus crímenes, alta traición, usurpaciones del poder, tiranía, entre otras faltas.[416] Sin embargo, un aspecto central de su argumentación es que los Carrera cometieron crímenes públicos, sabidos de todos (son hechos conocidos) y que no necesitan probarse por medio de procesos innecesarios, por lo cual su muerte es consecuencia obvia y merecida.[417] Por ende, no es como indica José Miguel que ellos han prestado grandes servicios al país, sino más bien —para el «duende»— han destruido la patria.

El segundo manifiesto carrerino, «El Gobierno á los Pueblos» (publicado en *El Monitor Araucano*), justifica los destierros que los hermanos Carrera realizaron, pues, según ellos, eran en beneficio del bien público y los involucrados debían aceptarlos como buenos patriotas, ya que eran necesarios.[418] Sin embargo, para el «duende» este manifiesto los hace acreedores de la muerte, ya que al exiliar a padres y maridos rompieron familias y destruyeron la convivencia chilena. Por lo tanto, son infames traidores y enemigos del nuevo país (la patria, la comunidad).

412 Ibid., p. 4.
413 Ibid., p. 5.
414 Ibid., pp. 5–6.
415 Ibid., p. 5.
416 Ibid., p. 8.
417 Ibid., p. 9.
418 Ibid., p. 10.

Desde el punto de vista del «duende», los Carrera son grandes conspiradores, que además intentaron asesinar a O'Higgins y San Martín.[419] Señala que José Miguel desde el destierro ordenaba a sus cófrades de logia cometer asesinatos,[420] y cita un mensaje encriptado de este en que manda a matar a los dos próceres mencionados.[421]

Luego, el número 18, del 7 de diciembre de 1818, también constituye una lectura crítica de un texto de José Miguel Carrera. En esta ocasión se trata del «Manifiesto que hace á los pueblos de Chile el Ciudadano José Miguel de Carrera», el cual —de acuerdo con el «duende»— contiene únicamente mentiras, impudencia y descaro, lacras propias de su autor.[422]

El análisis del manifiesto carrerino que realiza el «duende» se concentra en cuatro aspectos, que ironiza y refuta. En primer lugar, José Miguel se elogia a sí mismo, se autorrepresenta como héroe y alardea de su valor, hazañas, sacrificios y virtudes. En segundo lugar, representa a O'Higgins como un cobarde amistado con los españoles. En tercer lugar, indica que los hermanos Carrera han sido perseguidos por San Martín y el Director Supremo de Buenos Ayres porque sus virtudes pueden ensombrecerles las acciones.[423] En cuarto lugar, busca darse cierta importancia entre quienes no lo conocen para poder conseguir de estos dinero cuando lo necesite.[424] Tras ello, recurre a una cita de José Miguel en que este indica que su crimen es su patriotismo,[425] la cual el «duende» invierte y señala que más bien debió haber dicho que su patriotismo eran sus crímenes.[426] Asimismo observa que O'Higgins y San Martín se niegan a responder este manifiesto, pues consideran a su autor loco y mozo,[427] mientras el «duende», por su parte, lo estima una «lagartija política»[428] y le recomienda volver a «su antigua carrera de bandido».[429]

Igualmente este número informa de que los Carrera atentaron contra el Congreso Nacional, es decir, contra las instituciones civiles de los chilenos. Este hecho le sirve al «duende» para reforzar su juicio de que son esencialmente falsos patriotas que han destruido su país y la vida pública: «Estos son

419 Ibid., p. 14.
420 Ibid., p. 15.
421 Ibid., p. 16.
422 Ibid., núm. 18, p. 1.
423 Ibid., p. 2.
424 Ibid., p. 3.
425 Ibid.
426 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 18, pp. 3–4.
427 Ibid., p. 4.
428 Ibid.
429 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 18, p. 5.

los hombres amantes de la libertad de su patria, los que han hecho de su vida un tejido de conjuraciones, de atentados contra la soberanía, contra el orden y contra la decencia pública».[430]

A su vez, el número 19, del 14 de diciembre de 1818, corresponde a una continuación de los contenidos anteriores de crítica al «Manifiesto» de José Miguel Carrera y al último ejemplar de *El Duende de Santiago*. El «duende» indica que este se atribuye ciertas obras que en realidad no son suyas, tales como mejoras al sistema de rentas, fundación del Instituto Nacional, haber llevado la primera imprenta al país, creación de escuelas públicas y de la sociedad filantrópica.[431] Enseguida, además de contradecir sus supuestas virtudes, afirma que sus obras y las de sus hermanos consistieron más bien en la destrucción del país y de su buena convivencia:

> Las obras de José Miguel, que todos confesamos como suyas, y que nadie se atreverá á disputarle, son las repetidas conjuraciones que hizo, la destruccion del Soberano Congreso, la rivalidad que hizo nacer en la provincia de Concepcion, la pérdida de Valdivia, y la entrega vil y cobarde de todo Chile al General Osorio. Sus obras son estos manifiestos embusteros que tenemos á la vista, estas proclamas incendiarias, estos hurones desatinados y freneticos,[432] que no los entiende ni el mismo padre que los engendró en el calor de su rabia. Sus obras son los asesinatos que decreta desde Montevideo contra las autoridades de Chile, contra aquellas autoridades que sacaron á su patria del mayor abatimiento para ponerla en la mayor elevacion en que jamás se vió ningun pais de la América del Sur. Envidia, rabia, desesperacion, venganzas! estas son las virtudes de José Miguel.[433]

Igualmente este número contiene una carta dirigida al «duende» en la que su autor, Hipólito de Villegas, menciona que fue encargado de investigar la correspondencia de José Miguel Carrera relativa a asesinar a O'Higgins y San Martín. Indica que Carrera con sus socios, a través del vínculo con un país extranjero (habría estado financiado por España), buscaban desestabilizar Chile y Argentina, creando entre sus habitantes desunión y desconfianza con el fin de subyugar estos países.[434] El epistolario agrega que José Miguel con sus hermanos encañonaron el Congreso Nacional y mantuvieron secuestrados a sus diputados hasta que no lo declarasen presidente, además de haber saqueado la tesorería

---

430 Ibid., pp. 6–7.
431 Ibid., núm. 19, p. 1.
432 *El Hurón* fue un periódico político editado por José Miguel Carrera en Uruguay en 1818, que constó de un prospecto y tres números. [José Miguel Carrera]: *El Hurón*. Montevideo: Imprenta Federal 1818. https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/47927 (Última consulta: 22.04.2020).
433 [Antonio José de Irisarri]: *El Duende de Santiago*, núm. 19, pp. 2–3.
434 Ibid., pp. 3, 6.

nacional, entre otras ruindades. En fin, el comunicado no solo apoya las imputaciones del «duende» contra José Miguel Carrera y lo caracteriza por sus traiciones y falta de probidad, sino también expresa que sus abominaciones estaban en boca de todos en Santiago.[435]

Así, en el desarrollo del presente análisis se ha visto cómo se ha transformado la poética europea del «duende»; específicamente, cómo ha ido mutando desde un «duende» que caricaturiza personajes y realiza críticas moralistas hasta desembocar en un ferviente «duende» politizado chileno (anticarrerista).

6.5 ¿Hacia la realización de una comunidad emancipada?

Camilo Henríquez y Antonio José de Irisarri, considerados «padres» del periodismo en Chile y cuyos aportes a la historia cultural del país han sido fundamentales, se encuentran fuertemente posicionados en el sistema cultural y literario chileno. Ambos autores, que por lo demás trabajaron para la consolidación del gobierno chileno, son ilustrados errantes que con diferentes propósitos se desplazaron a través de distintas comunidades latinoamericanas. Dichas coreografías vitales, que los llevan a moverse por diferentes áreas geográficas y culturales, se vuelven cruciales para la formulación del ideario ilustrado que difunden mediante sus periódicos y con el cual contribuyen a sentar las bases de la sociedad nacional chilena. Así, considerando sus biografías y obras marcadas por el dinamismo en el continente, se puede señalar, en primer lugar, que estos autores forman parte de una Ilustración chilena «transamericana» y, en segundo lugar, que estas son representativas de una situación común de movimiento en la Ilustración de la América Latina decimonónica. De hecho, Irisarri, quien además se revela como figura transatlántica debido a lo productivo de sus viajes entre América y Europa, expone en *El Duende de Santiago*, en el número 6 (a través de un comunicado que le envían), su concepto de patriota transamericano, con lo cual alude claramente a una Ilustración en movimiento: «Nada hay mas comun, que el ver hombres hábiles comunicando sus luces en los pueblos extraños. Un Cortés en Caracas, un Henriquez en Buenos Ayres, un Eyzaguirre en Lima, harán siempre honor á Chile».[436]

En la *Aurora de Chile* (1812–1813), *El Monitor Araucano* (1813–1814) y *El Duende de Santiago* (1818), de acuerdo con lo señalado en el análisis de algunos de sus ensayos más representativos, se tematiza el cómo vivir juntos en la nueva

435 Ibid., pp. 7–8.
436 Ibid., núm. 6, p. 3.

comunidad (libre y con seguridades diferentes a las ofrecidas por España y más favorables a los intereses nacionales) luego de la revolución de independencia. En estos periódicos se vehicula un proyecto de convivencia (basado en un nuevo concepto de comunidad) relacionado con la construcción de una nación independiente del estado español. Los intelectuales que aquí escriben establecen prospectivamente, y en obvia oposición al luctuoso período colonial, bases sobre cómo convivir en naciones felices, y en especial en Chile. Así, dichos textos fungen como instrumentos al servicio no solo del desarrollo de las primeras literaturas nacionales (además de ensayos, publican poemas, diálogos, fábulas), sino también de la construcción de naciones autónomas con convivencias felices. Esta especificidad de la prensa decimonónica de América Latina, chilena en el presente caso, es posible enfocarla desde el planteamiento de Ottmar Ette relativo a las literaturas que vehiculan saberes así como formas y normas de convivencia, es decir, diseños de esta.[437] De hecho, en los textos publicados en los periódicos en cuestión sus autores imaginan y proponen nuevas modalidades de coexistir en sociedad. En consecuencia, tanto en la *Aurora* y *El Monitor* como en *El Duende* se encuentra almacenado un conjunto de reflexiones prospectivas que operan como saberes de convivencia postcoloniales propuestos para el Chile postindependentista.

Así, Henríquez e Irisarri integran en sus periódicos ensayos, los que consideran el medio más idóneo para la divulgación del proyecto de convivencia nacional (basado en el pensamiento ilustrado francés) por el cual abogan. En este sentido, dichos textos están dirigidos a crear conciencia entre sus receptores acerca de la necesidad de liberación plena y de construcción de un nuevo modelo convivencial para reorganizar la comunidad. De esta forma, ambos periodistas recurren al potencial que la prensa les ofrece para contribuir a la vida social. Además, teniendo en cuenta que en Europa los *spectators* «stellten eine neue Form von Öffentlichkeit dar»,[438] se puede señalar que en Chile los periódicos también contribuyeron a renovar la esfera pública —como se deja ver en las disertaciones acerca de lo desfavorable del gobierno español para los americanos y de la necesidad de liberación y construcción de un país—, cuya finalidad consistía en uniformar y crear una opinión colectiva en concordancia con los ideales del reciente gobierno. Así, los periódicos de Henríquez e Irisarri, que

437 Ottmar Ette: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2010; Ottmar Ette: *TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012b.

438 Klaus-Dieter Ertler: Moralische Wochenschriften. En: *Europäische Geschichte Online (EGO)*. 2012. http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/anglophilie/klaus-dieter-ertler-moralische-wochenschriften (Última consulta: 10.11.2020).

cavilan sobre la nueva comunidad y sus reglas de convivencia (necesidad de una Constitución, importancia de la instrucción pública, integración de los «indios», seguridad social, rol de los «sabios» nacionales, entre otros temas), no solo estaban dirigidos a despertar un sentimiento de colectividad nacional (otra pertenencia) entre sus lectores, sino también formaron opinión pública chilena respecto a cómo concebir dicha nueva comunidad. La renovación de la esfera pública resulta fundamental para comprender la función que desempeñó la prensa durante el proceso independentista chileno. Por consiguiente, ambos autores se apropiaron de esta capacidad del periodismo y la funcionalizaron a la altura de lo que exigían las circunstancias políticas de entonces, desplegando todo el poder performativo de su escritura periodística e instrumentalizándola contra el imperio colonial en aras de la construcción de sociedades felices.

Por otro lado, el pensamiento de la Ilustración vehiculado a través de la *Aurora de Chile*, *El Monitor Araucano* y *El Duende de Santiago* gatilla de igual modo un proceso de conformación de una subjetividad chilena en cuanto adquisición paulatina de conciencia de una especificidad nacional en relación diferencial, principalmente, con España (¿en qué consiste ser chilenos ahora que nos hemos independizado de la metrópolis?). Además, estos periódicos escenifican un vínculo entre Ilustración (de raigambre francesa), emancipación y realización. A partir del pensamiento de Levinas,[439] la realización (que está asociada a las carencias y se obtiene de la satisfacción de las necesidades) se puede entender en el contexto chileno decimonónico como consecución de la felicidad, es decir, de un estado ideal de bienestar social tras el desagarro existencial e histórico que significó la Conquista para los americanos (asesinatos, ignorancia, miseria). Así, la realización representada en la prensa local a la cual aspiran los esfuerzos criollos consiste no únicamente en la desconexión política de España, sino también en conseguir una emancipación plena de la sociedad chilena en formación (patria). Sin embargo, la felicidad (que en el vocabulario criollo corresponde a la emancipación) posee un carácter procesual, y en este sentido es posible señalar que la realización de la comunidad nacional continúa estando aún en un proceso inconcluso, en el camino hacia un Chile feliz. . . el que por lo menos se espera llegue a ser —como dice su himno nacional— «la copia feliz del Edén».

439 Emmanuel Levinas: *Totalité et infini*.

¿Latinoamericanización de los *spectators*, espectadores latinoamericanos?

1 Reinscripciones

Como se ha expuesto, los textos periodístico-literarios que han estado en el centro del presente estudio son el resultado de la transferencia del modelo textual europeo del género *spectator* a Latinoamérica. Podemos afirmar, por lo tanto, que el género espectatorial en América Latina (siglo XIX) constituye una ramificación y continuación de los *spectators* europeos (siglo XVIII), portadores de un ideario de la Ilustración. Considerando que existe un *corpus* que aún es necesario sondear y fijar, y que de momento falta establecer un canon para América Latina, mediante este trabajo se ha contribuido a contrarrestar dicho déficit de la investigación literaria románica. Así, la monografía trata en el fondo sobre la reinscripción del género *spectator* y sus saberes ilustrados en América Latina, y en este marco pesquisa tanto las particularidades estéticas que adquiere en su nuevo biotopo como la manera en que se lo resitúa y es instrumentalizado por las élites criollas del continente.

Los *spectators* entraron a América Latina por diferentes canales. Además, no solo existió una circulación unilateral del género (e ideas ilustradas) desde Europa a América Latina (Fernández de Lizardi conoció los espectadores españoles en México; a Brasil, en cambio, entró directamente desde Inglaterra sin pasar por Portugal, si bien es posible que algún ejemplar portugués haya estado en la biblioteca de los monarcas lusitanos en Rio de Janeiro), sino también hubo un movimiento inverso (Ferrer, que lo conoció en España, contribuyó con el prototipo *Regañón* exportándolo desde el Caribe a Europa). Dicha transferencia, que en el fondo implica recepciones y transformaciones creativas del género, fue fructífera en cuanto a la producción de saberes ilustrados americanos relativos a la construcción de sociedades autónomas (*mündig*) y en cuanto al aporte realizado al sentar las bases para la cristalización de las primeras literaturas nacionales, por lo que en este aspecto el género en América Latina reconfiguró el campo literario del continente.

En esta investigación se han analizado periódicos literarios de cinco contextos culturales latinoamericanos, en particular sus especificidades estéticas así como sus modos de escenificar discursivamente la convivencia y de cavilar sobre ella (imaginan nuevas modalidades del convivir y critican las actuales y pasadas). Así, tras sondear los desarrollos del género *spectator* en Hispanoamérica y Brasil, surgen, como consecuencia natural, preguntas referentes a ¿qué queda y qué es lo nuevo en estos periódicos?, ¿qué se transforma?, ¿hasta qué

https://doi.org/10.1515/9783110758900-008

punto siguen siendo espectadores y cuándo dejan de serlo?, o bien si ¿se puede hablar de «post-espectadores», o incluso de otra poética? Aunque no se trata de textos espectatoriales en el sentido «clásico» que, conforme a la poética europea, se concentren principalmente en rectificar lo moralmente errado, sí permanecen en ellos ciertos elementos del género, pese a que el acento, no obstante, está puesto en otras dimensiones de la vida colectiva.

En América Latina se trata de textos que poseen determinados rasgos espectatoriales (de los venidos de Europa), los que corresponden especialmente a ciertas figuras recurrentes así como al uso de la carta, del diálogo, de la sátira, de alegorías y del principio de ilustrar divirtiendo. De este modo, en el *Correo Curioso* aparecen duendes que mandan cartas e informan sobre tertulias en las que se han inmiscuido, ermitaños que encarnan el tópico de la misantropía, alegorías y poemas sobre la patria, si bien gran parte del periódico se concentra en cavilaciones relativas al mejoramiento de la economía neogranadina. En *O Carapuceiro*, que se vale de la sátira, se critican los vicios, las modas francesas, los *gamenhos*, las mujeres, pero hay toda una brasileñización del género a través de la dura condena a los africanos (esclavos), y la consiguiente negación de su cultura, quienes para el autor destruyeron la moral de Brasil. A su vez, *El Pensador Mexicano* retoma el título del modelo español, critica las malas costumbres de los novohispanos relativas sobre todo a la policía, etc., aunque aquí lo esencial es que el género se politiza y usa el diálogo para defender a los americanos y luchar por su reconocimiento. *El Regañón de La Havana*, por su parte, condena las costumbres cubanas descarriadas (juegos, rol de las mujeres, petimetres, mujeres amantes de las modas, forma de hablar de los cubanos, literatura, obras de teatro, etc.), y sus descripciones costumbristas y de la modernidad de la ciudad (narrada por un *flâneur*) sirven a Ferrer para construir un (auto)retrato de los cubanos y caribeñizar el género. En el capítulo chileno, los textos analizados son principalmente políticos, sobre todo los de Henríquez (*Aurora de Chile* y *El Monitor Araucano*). El caso de *El Duende de Santiago* es singular porque comienza —desde el título mismo— con aires de ser un espectador de tomo y lomo (aparecen tertulias, un duende que escucha conversaciones de letradas y de personajes ignorantes en torno al periódico mismo), y luego se aleja radicalmente de esta convención estética para terminar despotricando contra uno de los líderes independentistas (se politiza por completo).

Por consiguiente, la latinoamericanización del género implica una fuerte adaptación a las circunstancias sociales, a saber, más precisamente, su politización. La latinoamericanización significa que las reflexiones sobre las formas y normas de convivencia permean la estética de los *spectators* y los reconfiguran, es decir, en este sentido el género sí se transforma. El diálogo con lo social (sociabilidad, influencia en la *Öffentlichkeit*, etc.) es uno de los cimientos de su

poética, cuyo potencial en Latinoamérica —donde constituye, de hecho, el punto de contacto con el género— es usado al máximo e instrumentalizado en el contexto político de las emancipaciones (en sentido amplio) y construcciones de sociedades nacionales. Por lo tanto, son espectadores principalmente para la emancipación y no —por lo menos en primera instancia— para la reforma moral. Surge entonces, nuevamente, la pregunta: ¿son todavía espectadores o ya más bien algo diferente? Existe una apropiación, transculturación e hibridación del género (se lo brasileñiza, colombianiza, chileniza, cubaniza, mexicaniza, etc.), pero siempre politizándolo en vista de la situación (post)colonial que se quiere dejar atrás. Dicho con otras palabras, si bien se mantienen ciertos aspectos de la poética europea (crítica de costumbres, ficcionalización de las instancias narrativas, uso de ciertos recursos como la carta, los diálogos, la sátira, las alegorías, duendes que observan sin ser percibidos, *flâneurs*, petimetres, coquetas, tertulias, etc.), la agenda del género ha cambiado debido a que se politiza en el contexto de las circunstancias coloniales y (post)independentistas (el caso del *Duende* chileno es representativo del deseo de seguir siendo *spectator* a la europea en un contexto en que las circunstancias del suelo americano son más poderosas y se lo impiden). Lo que latinoamericaniza a los *spectators* es su tratamiento del tema de la convivencia local, puesto que son otras formas de sociabilidad (diferentes a las europeas del siglo XVIII y marcadas por una historia colonial) en las que se inscribe el género (como se dijo, uno de sus fundamentos es el diálogo con las circunstancias sociales). Entonces, aparece un dilema relativo a la poética o poéticas del género: ¿es realmente pertinente usar la expresión «espectadores latinoamericanos», o bien es más apropiado referirse a una «latinoamericanización» de los *spectators*? ¿Es ya algo propio del continente, que cuenta con un desarrollo suficiente, o es algo que quedó a medio camino nomás?[1]

De esta forma, y teniendo en cuenta también que en América Latina se encuentran modelos tanto de Europa (*Pensador*, *Duende*) como otros propiamente latinoamericanos (*Regañón*, *Carapuceiro*), es posible señalar que permanecen ciertos elementos de los prototipos europeos, ya que el género se recibe crítica y parcialmente en una relación de transferencia, continuidad y ruptura respecto a sus modelaciones de origen. Dicha situación conlleva, por lo demás, el surgimiento de una gruesa red intertextual que conecta ambos lados del Atlántico y pone en relación no solo textos, sino también culturas y sus saberes, y

1 Hay que considerar aquí, además, que en la constelación variopinta de la prensa de los países latinoamericanos, el género *spectator* se integró de manera sigilosa y en ocasiones difusa, sin llamar demasiado la atención.

especialmente diferentes tradiciones literarias. Así, el desarrollo del género en América Latina implica la existencia de procesos transareales y transatlánticos de circulación de saberes.

En consecuencia, se puede suponer que existe una puesta a prueba por parte de los criollos de un género europeo del que se apropiaron y convirtieron en algo nuevo. Ellos lo usaron (recurriendo a las formas literarias ya mencionadas como sátiras, alegorías, poemas, diálogos, cartas) con el fin de imaginar y conceptualizar nuevos modelos sociales (esencialmente excluyentes) para los nacientes países. Por lo tanto, esta prensa funcionó como laboratorio para el diseño de modalidades de convivencia en base a un pensamiento ilustrado. Así, considerando que el género es puesto al servicio de las independencias y de la construcción de países autosuficientes, es posible pensar en «*spectators* para la liberación», los cuales entrarían en una relación de dialogicidad y continuidad en el siglo XX con el pensamiento de la «filosofía de la liberación»[2] y de la «teología de la liberación»,[3] por solo mencionar algunos enfoques del ideario de la emancipación latinoamericana. No obstante, surge una ambivalencia, dado que el género sirve tanto para liberar (del dominio colonial europeo) como para excluir (a los no criollos: africanos, indígenas, muchedumbres), es decir, sería divulgador de una ideología de «liberación excluyente».

2 Convivencias excluyentes, lucha por la *Mündigkeit*

El denominador común de los periódicos analizados es la representación y divulgación de convivencias excluyentes que se diseñan teóricamente desde el pensamiento de la Ilustración. Lo esencial de los proyectos vehiculados a través de esta prensa es la conformación e integración de una población civil, excluyendo en cuanto culturas con características específicas a africanos, indígenas y a las muchedumbres populares (los inciviles), es decir, dichos proyectos no reflexionan sobre cómo lograr convivir sin jerarquías y en diferencia con los grupos no criollos (¿convivencias utópicas?). En este sentido, se puede pensar que la prensa en el fondo escenifica un cambio en el poder, ya que los criollos construyen otra forma de colonialidad en el continente reemplazando la de los europeos, por lo que cabe preguntarse ¿hasta qué punto los periódicos se ponen al

2 Enrique Dussel: *Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica [1977] 2011.

3 Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP 1971.

servicio de las independencias y la descolonización de América Latina o si solo diseñan una nueva modalidad de dominación?

Las visiones y figuraciones de las convivencias presentadas en estos periódicos son excluyentes en cuanto homogenizan la diferencia cultural y social sin respetarla en su otredad. La Ilustración —como fue indicado— proporciona fundamentos ideológicos para fundar convivencias que excluyen, es decir, saberes de convivencia (*ZusammenLebensWissen*) perjudiciales que se pueden comprender a partir de las reflexiones de Horkheimer y Adorno sobre las dimensiones negativas de esta, especialmente en cuanto consideran que la esencia de la Ilustración es la alternativa y, por consiguiente, el dominio resulta ser ineludible,[4] pensamiento aplicable a los procesos mediante los cuales los criollos construyen su hegemonía y borran culturalmente a los demás habitantes del continente cuyas formas de vida no se guían por modelos europeos.

Los criollos instruyeron (en el sentido de educación y adoctrinamiento) a sus compatriotas con la finalidad de construir una sociedad civil, la cual, sin embargo, estaba diseñada sobre la base de su cultura europea para el beneficio de ellos mismos y no de los demás grupos del territorio. Dicha educación consistía, en el fondo, en la destrucción de las singularidades culturales y —por medio de un imaginario eurocéntrico y de sus correspondientes modelos de vida— en la colonización cultural de africanos, indígenas y mestizos. Por ende, la Ilustración contribuye con las bases ideológicas para que las élites criollas se posicionen en sus respectivos contextos locales en los lugares de máxima jerarquía y construyan convivencias excluyentes, las cuales escenifican, divulgan y funcionalizan mediante su prensa. Así, en el caso de la Nueva Granada, según fue visto desde la investigación de Castro-Gómez,[5] la Ilustración aporta con el componente de distanciamiento que consiste en estrategias de blanqueamiento cultural empleadas por los criollos para construir la hegemonía y dominación sobre los grupos étnicos no europeos.

Por lo tanto, la prensa (y en especial la literatura contenida en ella) es funcionalizada en América Latina durante el siglo XIX por los criollos para renovar las normas de convivencia heredadas del pasado colonial, así como también para construir y poner a prueba las *distances convenables* entre autores y lectores (¿quiénes sabían leer entonces o a quiénes se les leían en voz alta los textos?) y entre grupos dominantes y subalternizados. En lo que toca a los textos ficticios, estos en comparación con los ensayos son más sutiles y talvez por lo

---

4 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1944] 2016, aquí p. 38.

5 Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana 2005.

mismo más efectivos en su funcionamiento. Los criollos los emplean para construir la dominación de manera menos evidente y por medio de ellos divulgan *imagined communities* que serán las sociedades civiles en las cuales «integrarán excluyendo» a africanos, indígenas y mestizos de manera subalterna, mientras que ellos (sobre la base de su cultura europea) ocuparán posiciones desde donde ejercer la hegemonía.

Igualmente en esta prensa se encuentra siempre como trasfondo ideológico la idea de que las sociedades latinoamericanas son inmaduras (o están en la infancia) y que los criollos han de conducirlas a la madurez. La *Mündigkeit* (emancipación) aparece, pues, como un proceso deseado, que es necesario poner en marcha cuanto antes y que a la vez resulta —viéndolo desde la óptica actual— inacabado. De este modo, los textos periodísticos ponen en escena una lucha por alcanzar la *Mündigkeit* (*Mündigwerdung*) así como una lucha por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*) de los americanos. Por lo tanto, en la América Latina decimonónica (en especial en la inmediatamente postindependentista) se trataría de países «en agraz» en los cuales sus élites luchan por el reconocimiento de la capacidad de autogobernarse y ser autosuficientes (*mündig*).

Por lo demás, cabe señalar que esta problemática en torno a la madurez de las sociedades del continente, vista desde una perspectiva culturalista-literaria del siglo XX, también encuentra resonancia en el pensamiento de autores del *boom* latinoamericano, tal como es abordada por Julio Cortázar en una conocida entrevista concedida en 1977 al programa español *A fondo*.[6] Cortázar, si bien indica que este movimiento dio a conocer la literatura latinoamericana a nivel mundial, aclara que el *boom* no constituye para nada «una especie de certificado de madurez»,[7] ni menos es «la mayoría de edad literaria»[8] de los latinoamericanos. Agrega que en su generación, antes del *boom*, se leía principalmente literatura europea y estadounidense, pero no de América Latina, situación que se revirtió con este movimiento, ya que conllevó que un continente leyera a sus autores, otorgando de esta manera a sus habitantes «una confianza en sí mismos»,[9] lo que a su vez se puede interpretar en el marco de la «búsqueda de una identidad».[10] Así, el *boom* significó reconocimiento mundial de la literatura latinoamericana y Julio Cortázar, uno de sus autores centrales, descarta la madurez

---

6 Julio Cortázar. En: *A fondo*. Entrevista a Julio Cortázar por Joaquín Soler Serrano. Madrid: Radiotelevisión Española 1977. https://www.youtube.com/watch?v=C0nW-OTzvlw (Última consulta: 18.05.2020).
7 Ibid., min. 1:54:32.
8 Ibid., min. 1:54:50.
9 Ibid., min. 1:58:17.
10 Ibid., min. 1:58:41.

literaria de los latinoamericanos en pleno siglo XX. Por lo tanto, considerando que el *boom* fue recepcionado y celebrado por los lectores como un conjunto de obras emancipadas de modelos foráneos que otorgaron autonomía y madurez a los sistemas literarios del continente (lo que además indirectamente expresa la percepción de la literatura previa a este movimiento como deficiente, incompleta o que le faltara algo) y, por consiguiente, se lo puede concebir como una cierta modalidad de *Mündigkeit* de América Latina, resulta revelador el hecho de que uno de sus principales representantes niegue haberse alcanzado la *Mündigkeit* literaria en el continente (lo que implica en el fondo la concepción de un proceso inacabado), una de las grandes aspiraciones iniciadas en el siglo XIX y cuyos gérmenes se encuentran en los textos publicados por los literatos de entonces en la prensa.

3 Espectadores latinoamericanos

Como fue indicado al inicio de esta monografía, el *corpus* seleccionado —y, respectivamente, cada uno de los capítulos de análisis, según sugieren sus títulos que les anteceden— explora distintas facetas de la convivencia que se despliegan durante las culturas de la Ilustración decimonónica del continente (exclusión, *Mündigkeit*, reconocimiento, mirarse a sí mismos, emancipación), pero también, y en correspondencia con estas, diferentes etapas del desarrollo de la conciencia criolla. Asimismo, considerando que son escasísimos los estudios dedicados a textos espectatoriales de América Latina (específicamente a tan solo tres casos particulares, hasta donde hemos podido pesquisar)[11] y que menos aún existe una visión de conjunto acerca de los desenvolvimientos del género en el continente, la presente investigación ha indagado qué rasgos permanecen de los textos europeos y cuáles se pierden, así como cuáles son aquellos que eclosionan en los textos latinoamericanos, con el propósito de reconstruir las características que la poética espectatorial adquirió durante su relativamente breve estadía en tierras americanas, la que, sin embargo, dejó estelas importantes para la conformación de las literaturas nacionales.

---

11 Jacobo Chencinsky: Introducción. En: José Joaquín Fernández de Lizardi: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios 1968, pp. 9–28; Gioconda Marún: *Orígenes del costumbrismo ético-social. Addison y Steele: antecedentes del artículo costumbrista español y argentino*. Miami/Florida: Ediciones Universal 1983; Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Nísia Floresta,* O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec 1996.

Recapitulando. Los periódicos que aquí se han analizado reflexionan sobre las relaciones entre convivencia, comunidad, injusticias, reconocimiento, dimensiones que penetran al género espectatorial desde su aspecto poetológico de la sociabilidad y le proporcionan una especificidad latinoamericana. Por lo tanto, la latinoamericanización del género radica en su politización, y esta se produce en cuanto integra reflexiones sobre el vivir juntos en una nueva comunidad postcolonial (proyectos de convivencia imaginados y divulgados a través de sus páginas). ¿Espectadores latinoamericanos? Sí y no, pues hay rasgos que sí corresponden a la poética «clásica» de Europa y otros que no (un caso especial lo representan los periódicos chilenos que, si bien contienen textos como poemas, fábulas, etc., están al borde de la tesitura espectatorial: mientras los de Henríquez contienen ensayos propiamente políticos, Irisarri no aguanta seguir con el formato convencional del *Duende* y lo politiza descargándose contra «el destructor de Chile»). En general, se trata de moldes que llegaron desde Europa a América Latina, donde no quedaron inmaculados y se llenaron de otra manera. Por consiguiente, hay transferencias textuales y la peculiaridad latinoamericana procede de la reflexión que los textos realizan de las nuevas relaciones de convivencia que están cuajando, las cuales reconfiguran y renuevan el género no solo a nivel temático, sino también en cuanto a los textos que los periódicos contienen en su interior, pues el ensayo resulta privilegiado por sobre otras formas literarias. Así, surge una relación ambivalente entre autonomía y dependencia de los prototipos europeos; por ejemplo, Fernández de Lizardi hace algo nuevo, pero en base a un modelo español previo. Dicho de otra manera, el hilo conductor de la nueva poética surgida del desarrollo del género en América Latina lo constituye definitivamente su reflexión y tratamiento literario (en poemas, fábulas, diálogos, etc.) de las formas de convivencia, las que afectan sus convenciones estéticas y poetológicas. En vista de estas consideraciones, sí existe una poética latinoamericana de los espectadores: en América Latina el género se imita de Europa, pero se enriquece y transforma en algo diferente, pues se produce un cambio de escritos morales a escritos emancipativos, y la prensa se vuelve portadora de un pensamiento de independencia y liberación (a ambos lados del Atlántico, por lo demás, y sobre la base de un concepto de perfectibilidad que también atañe a lo moral, se aspira a construir una sociedad ideal). Lo distintivo del género *spectator* en América Latina radica en que, si bien ayudó a construir subjetividades nacionales, promovió y fundó convivencias excluyentes: puso en circulación saberes ilustrados que excluían, que no respetaban las *idiorrythmies* (en sentido lato), sino las destruían. Así, estos periódicos en el fondo tratan sobre relaciones humanas y sobre cómo organizarse en nuevas comunidades con otras formas de convivencia, y precisamente —como se ha venido explicando— este aspecto (lo político) afecta (interviene en) la poética del género *spectator* y lo renueva. Por lo tanto, de acuerdo con este con-

cepto, los periódicos que aquí han sido tratados sí pueden ser considerados como *espectadores latinoamericanos*.

De este modo, en esta investigación se ha presentado y analizado un *corpus* de periódicos de la América Latina decimonónica, relativamente inexplorados y desconocidos —o que no estaban tan en el tapiz—, que se ha propuesto como punto de partida para seguir hurgando la prensa espectatorial del período, ya que es imprescindible en futuras pesquisas ampliar esta constelación de textos para conseguir un mejor conocimiento del género. Hasta ahora no se disponía de un estudio panorámico —ni menos aún exhaustivo— sobre el género *spectator* en América Latina como tampoco sobre las formas y funciones que asumía en diferentes áreas culturales del continente. En tal sentido, como desiderata se puede indicar, en primer lugar, que es necesaria una historia de la prensa literaria del continente (como se ha visto, el periodismo es parte esencial y constituyente de sus literaturas) y que sus textos se incorporen de manera más representativa y visible al canon de las literaturas latinoamericanas. Luego, respecto a la presencia del género *spectator* en el Caribe (y en vista de nuestro análisis de *El Regañón de La Havana*), es preciso sondear todavía su cristalización en las áreas anglófona y francófona de esta región. Por último, y especialmente teniendo en cuenta que las mujeres fueron excluidas en relación a sus derechos de ciudadanía y participación en las nuevas comunidades nacionales (es decir, de las nacientes formas de convivencia) por parte de la Constitución de Cádiz de 1812, falta buscar aún «*spectators* de mujeres» en Hispanoamérica y en Brasil, es decir, identificar un *corpus* de textos espectatoriales (o con características del género) que cuenten con autoras y/o que construyan instancias narrativas femeninas que develen visiones, posicionamientos, o bien estrategias de negociar la subalternidad en las sociedades (post)coloniales por parte del «bello sexo». Así, considerando además que en Europa existen títulos tales como *The Female Tatler*,[12] *The Female Spectator*,[13] *La Spectatrice*,[14] *La Spectatrice danoise*,[15] *La Spectatrice. Ouvrage traduit*

12 Anónimo: *The Female Tatler. By Mrs. Crackenthorpe, a Lady that knows every thing*. London: B. Bragge/A. Baldwin 1709–1710.
13 Eliza Haywood: *The Female Spectator*. 4 vol. London: A. Millar/W. Law/R. Cater [1744–1746] 1775.
14 Anónimo: *Recueil de toutes les feuilles de La Spectatrice qui on paru et de celles qui n'ont point paru*. Paris: veuve Pissot/Jean de Nully [1728–1729] 1730.
15 Laurent Angliviel de La Beaumelle: *La Spectatrice danoise, ou L'Aspasie moderne, ouvrage hebdomadaire*. 2 vol. Copenhague: Aux depens de l'auteur 1748–1750. Véase asimismo la reciente edición comentada de este *spectator* escandinavo: [Laurent Angliviel de La Beaumelle]: La Spectatrice danoise *de La Beaumelle*. Edition commentée de Klaus-Dieter Ertler et al. Berlin: Peter Lang Verlag [1748–1750] 2020.

de l'Anglois,[16] *La donna galante ed erudita*,[17] *La Pensadora Gaditana*,[18] *La Pensadora Salamantina*,[19] es deseable encontrar e investigar espectadores latinoamericanos que representen o bien ficcionalicen subjetividades (y, por consiguiente, agendas) femeninas del continente.[20]

16 Anónimo: *La Spectatrice. Ouvrage traduit de l'Anglois*. 4 vol. La Haye: Frederic Henri Scheurleer 1750–1751.
17 Gioseffa Cornoldi Caminer: *La donna galante ed erudita. Giornale dedicato al bel sesso*. Venezia: Negozio Albrizzi a S. Benedetto 1786–1788.
18 Beatriz Cienfuegos: *La Pensadora Gaditana*. 4 vol. Cádiz: Imprenta Real de la Marina 1763–1764.
19 Escolástica Hurtado, Girón, y Silva de Pico: *La Pensatriz Salmantina. Idea primera. Da razón de su persona*. Salamanca: Domingo Casero 1777.
20 Un trabajo pionero en esta dirección lo realiza Gioconda Marún a través de su identificación y estudio del texto bonaerense *La Argentina* (1830–1831), redactado por Manuel Irigoyen. Gioconda Marún: *Orígenes del costumbrismo ético-social*, pp. 101–109. Últimamente hemos localizado, también de la Argentina, el periódico *La Aljaba* de Petrona Rosende de Sierra, aparecido en los mismos años que el anterior. Petrona Rosende de Sierra: *La Aljaba. Dedicada al bello sêxo Argentino*. Buenos Aires: Imprenta del Estado 1830–1831. https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/916 (Última consulta: 28.11.2021).

Bibliografía

1 Bibliografía primaria

Argentina

Moreno, Mariano: *Gazeta de Buenos-Ayres*. Buenos-Ayres: Real Imprenta de los Niños Expósitos 1810–1821.
Rosende de Sierra, Petrona: *La Aljaba. Dedicada al bello sêxo Argentino*. Buenos Aires: Imprenta del Estado 1830–1831. https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/916 (Última consulta: 28.11.2021).
El Argos de Buenos-Ayres. Buenos-Ayres: Imprenta de la Independencia 1821–1825.
El Censor. Periódicos de la época de la revolución de mayo. I. Reproducción facsimilar publicada con el auspicio de la Comisión Nacional Ejecutiva del 150° aniversario de la Revolución de Mayo. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia [1812] 1961.
El Censor. Buenos-Ayres: Imprenta de Gandarillas, y Socios 1815–1816.
El Duende de Buenos-Ayres. Buenos Ayres: Imprenta Argentina 1826–1827.
El Observador Americano. Buenos-Ayres: Imprenta del Sol 1816.
La Abeja Argentina. Buenos Aires: Imprenta de la Independencia 1822–1823.
Telégrafo Mercantil, Rural, Político-Económico e Historiógrafo del Río de la Plata. Reimpresión facsimilar. Buenos Aires: Compañía Sud-americana de billetes de banco [1801–1802] 1914.

Brasil

Borges da Fonseca, Antonio: *Abelha Pernambucana*. Pernambuco: Tipografia Fidedigna/Tipografia do Diario 1829–1830.
Costa, Hipólito José da: *Correio Braziliense ou Armazém Literário*. Londres: W. Lewis 1808–1822.
Ferreira de Araújo Guimarães, Manuel: *O Patriota, jornal litterario, político, mercantil, do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Impressão Regia 1813–1814. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/opatriota/opatriota.htm (Última consulta: 29.06.2020).
Lopes Gama, [Miguel do Sacramento] Padre: *O Carapuceiro. Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras [1832–1847] 1996.
Soares da Silva de Bivar, Diogo/Macedo, Ignacio José de: *Idade d'Ouro do Brazil*. Bahia: Typographia de Manoel Antonio da Silva Serva 1811–1823. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/idadedouro/idadedouro.htm (Última consulta: 29.06.2020).
Viegas de Meneses, José Joaquim: *Compilador Mineiro*. Ouro Preto: Patricia de Barboza E.C. 1823.
Viegas de Meneses, José Joaquim: *Abelha do Itaculumy*. Ouro Preto: Patricia de Barboza E.C. 1824–1825.
A Aurora Fluminense. Jornal Politico e Litterario. Rio de Janeiro: Typographia do Diario 1827–1839.

https://doi.org/10.1515/9783110758900-009

A Carranca. Periodico Politico-Moral-Satyrico-Comico. Recife: Typographia da União 1845–1847. http://bndigital.bn.br/acervo-digital/carranca/717495 (Última consulta: 29.06.2020).
Aurora Pernambucana. Pernambuco: Trem de Pernambuco 1821.
Aurora, periodico scientifico e litterario dos academicos Olindenses. Pernambuco: Typ. Imparcial, da Viuva Roma e Filhos 1849.
A Marmota. Periodico satyrico e engraçado. Rio de Janeiro: Typ. de Silva Lima 1849. http://bndigital.bn.br/acervo-digital/marmota/219606 (Última consulta: 29.06.2020).
Correio Paulistano. São Paulo: Typographia Imparcial de Marques & Irmão 1854–1859.
Diário Constitucional [*O Constitucional*]. Bahia: Typ. da viuva Serva, e Carvalho 1821–1822.
Diário de Pernambuco. Recife: Typ. de Miranda e C. 1825 [–hasta hoy].
Gazeta do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Impressão Regia 1808–1822.
O Argos Olindense. Periodico moral, politico, e literario. Pernambuco: Typ. Fidedigna de J. N. de Mello 1838. http://bndigital.bn.br/acervo-digital/o-argos-olidense/813982 (Última consulta: 29.06.2020).
O Burro Magro. A ignorancia he Mãi do atrevimento. Rio de Janeiro: Typographia de Lessa & Pereira 1833.
O Carapuceiro, periodico semper moral, e so' per accidens politico. Pernambuco: Typografia Fidedigna/Typ. de M. F. de Faria 1832–1842. http://bndigital.bn.gov.br/acervo-digital/carapuceiro/750000 (Última consulta: 19.02.2022).
O Cruzeiro. Jornal Político, Literário, e Mercantil. Pernambuco: Typ. do Cruzeiro 1829–1831, 1929. http://bndigital.bn.br/acervo-digital/cruzeiro/778440 (Última consulta: 29.06.2020).
O Médico dos Mallucos ou remédios aplicados às manias do século XIX. Rio de Janeiro: Typographia do Diario 1831.
O Mexeriqueiro. Maranhão: Typ. de R.A.R. d'Araujo 1849. http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/acervo/outrosestados/O%20MEXERIQUEIRO%20-%201849.pdf (Última consulta: 29.06.2020).
Ostensor Brasileiro. Jornal literário e pictorial. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional [1845–1846] 2010.

Chile

[Carrera, José Miguel]: *El Hurón*. Montevideo: Imprenta Federal 1818. https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/47927 (Última consulta: 22.04.2020).
Feliú Cruz, Guillermo: *La imprenta durante el gobierno de O'Higgins. Cuatro periódicos de 1818*. El Argos de Chile – El Duende – El Sol de Chile – El Chileno. *Estudio bibliográfico*. Santiago de Chile: Imprenta Cultura 1956.
Feliú Cruz, Guillermo: Cartas Pehuenches – El Telégrafo. *1819–1820*. Santiago de Chile: Imprenta Cultura 1958.
Feliú Cruz, Guillermo: La Abeja Chilena – Observaciones a La Abeja Chilena – La Década Araucana – El Redactor de la Educación. *1825*. Con una introducción de Guillermo Feliú Cruz. Santiago de Chile: Ediciones de la Biblioteca Nacional 1966.
Henríquez, Camilo: *Aurora de Chile. Periódico Ministerial, y Político*. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1812–1813. http://www.auroradechile.cl/newtenberg/681/propertyname-699.html (Última consulta: 14.04.2020).

Henríquez, Camilo: *El Monitor Araucano. Periódico Ministerial, y Político*. 2 vol. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1813–1814. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96987.html, http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042512.pdf y http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042513.pdf (Última consulta: 02.06.2020).
[Henríquez, Camilo]: *El Monitor Araucano. 1813. – N.ᵒˢ 1 a 50*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria 1914.
[Henríquez, Camilo]: *El Monitor Araucano. Tomo I, Núms. 51–100. Tomo II, Núms. 1–83*. Santiago de Chile: Dirección General de Talleres Fiscales/Taller de Imprenta [1813–1814] 1930.
[Irisarri, Antonio José de]: *Semanario Republicano de Chile*. Santiago de Chile: P. D. J. C. Gallardo 1813. http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0042522.pdf (Última consulta: 22.04.2020).
[Irisarri, Antonio José de]: *El Duende de Santiago*. Santiago de Chile: Imprenta del Gobierno 1818. http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0065392.pdf (Última consulta: 14.04.2020).
El Argos de Chile. Santiago: Imprenta del Gobierno 1818.
El Pensador Político-Religioso. Santiago: Imprenta de la Independencia 1825.
El Telégrafo Mercantil y Político. Valparaíso: Imprenta del Comercio 1826–1827.
La Abeja Chilena. Santiago: Imprenta Nacional 1825.

Cuba

Beltrán de Santa Cruz, Gabriel/Urrutia y Montoya, Ignacio José de: *El Pensador*. La Habana: [sin identificar] 1764.
[Ferrer, Ventura]: *El Regañón y El Nuevo Regañón*. Prólogo y edición de José Lezama Lima. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO [1800–1832] 1965.
Heredia, José María: *Biblioteca de Damas*. La Habana: Imprenta Fraternal de los Díaz de Castro 1821.
El Americano Libre. La Habana: [sin identificar] 1822–1823.
El Argos. La Habana: [sin identificar] 1820–1821.
El Avisador Cubano. Nueva York: [sin identificar] 1885–1886, 1888–1889.
El Duende. Matanzas: [sin identificar] 1856–1860.
El Indicador Constitucional. La Habana: Imp. del Comercio de Antonio María Valdés 1820–1823.
El Observador Habanero. La Habana: [sin identificar] 1820–1822.
El Revisor Político y Literario. La Habana: [sin identificar] 1823.
Gazeta de La Havana. La Habana: [sin identificar] 1782–1783.
La Abeja. Trinidad: [sin identificar] 1856.
La Aurora. Semanario de Literatura y de Artes. La Habana: [sin identificar] 1865 [–1868].
La Aurora de Matanzas. Matanzas: [sin identificar] 1828–1857.
La Moda o Recreo Semanal del Bello Sexo. La Habana: Imprenta de D. Lorenzo María Fernández de Terán 1829–1830.
Las Avispas. La Habana: [sin identificar] 1892 [–1895], Nueva York: [sin identificar] 1896.
Papel Periódico de La Havana. La Havana: Tipografía de Francisco Seguí 1790–1805.

Ecuador

Montalvo, Juan: *El Espectador*. París: Casa Editorial Garnier Hermanos 1927.
Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Eugenio de: *Primicias de la Cultura de Quito*. Quito: Editorial Quipus [1792] 1995.

Haití

Monceaux: *La Gazette de Saint-Domingue*. Cap-Français: Marie 1764.
Journal de Saint-Domingue. Cap-Français: Imp. Royale 1765–1767.
Gazette de St. Domingue, Politique, Civile, Économique et Littéraire. Affiches, Annonces et Avis Divers. Port-au-Prince: Mozard 1790–1791. https://archive.org/details/gazettedesaintdo00moza/page/n3 (Última consulta: 28.10.2019).
Courrier de Saint-Domingue et Affiches Américaines. Port-au-Prince: Chaidron et Cie. 1791.
Le Moniteur haïtien. Port-Républicain: Imprimerie Nationale 1845–1872. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32819449v/date.r= (Última consulta: 28.10.2019).

Nueva España

Alzate, y Ramírez, Joseph Antonio de: *Diario Literario de México*. México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana 1768.
Alzate, José Antonio: *Gazeta de Literatura de México*. México: Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros 1788–1795.
Beteta, Ignacio: *Gazeta de Guatemala*. Guatemala: [sin identificar] [1794 o] 1797–1816.
Castorena Ursúa y Goyeneche, Juan Ignacio María de: *Gaceta de México y noticias de Nueva-España*. México: [sin identificar] 1722.
Fernández de Lizardi, José Joaquín: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios [1812–1814] 1968.
Valdés, Antonio de: *Gazeta de México*. México: Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros 1784–1809.
Diario de México. México: Imprenta de doña María Fernández de Jáuregui/Imprenta de don Mariano de Zúñiga y Ontiveros/Imprenta de don Juan Bautista de Arizpe/Imprenta de José María de Benavente 1805–1817.
Diario Mercantil de Veracruz. Veracruz: [sin identificar] 1807–1808.
Gazeta del Gobierno de México. México: Imprenta de Arizpe 1810–1821.
Jornal Económico Mercantil de Veracruz. Veracruz: Imprenta del Editor 1806.

Nueva Granada

Anónimo: *Gazeta de Santafé de Bogotá, Capital del Nuevo Reyno de Granada*. Santafé de Bogotá: Imprenta Real de D. Antonio Espinosa de los Monteros 1785.
Caldas, Francisco José de: *Semanario de la Nueva Granada. Miscelanea de Ciencias, Literatura, Artes é Industria. Publicada por una sociedad de patriotas Granadinos, bajo la*

direccion de Francisco José de Caldas. Nueva Edicion corregida, aumentada con varios opúsculos inéditos de F. J. De Caldas. Anotada, y adornada con su retrato y con el cuadro original de la Geografia de las plantas del Baron de Humboldt. Paris: Librería Castellana [1808–1810] 1849.
Caldas, Francisco José de: Estado de la Geografia del Vireynato de Santafé de Bogotá con relación à la economia y al comercio, por Don Francisco Joseph de Caldas, individuo meritorio de la Expedicion Botánica del Reyno, y encargado del Observatorio Astronómico de esta Capital. En: *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Santafé: [sin indicación] 1808 [núm. 1 (3 de enero, pp. 1–8); núm. 2 (10 de enero, pp. 9–16); núm. 3 (17 de enero, pp. 17–24); núm. 4 (24 de enero, pp. 25–32); núm. 5 (31 de enero, pp. 33–40); núm. 6 (7 de febrero, pp. 41–49)]. http://babel.banrepcultural.org/cdm/compoundobject/collection/p17054coll26/id/1655/rec/1 (Última consulta: 26.07.2020).
Lozano, Jorge Tadeo: Fragmento de una obra titulada: *Fauna Cundinamarquesa, ò descripcion de los animales del Nuevo Reyno de Granada*; su autor D. Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza, Individuo de la Real Expedicion Botánica, y encargado con Real aprobacion de su parte Zoológica. En: *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Santafé: [sin indicación] 1809 [núm. 48 (3 de diciembre, pp. 347–354); núm. 49 (10 de diciembre, pp. 355–362); núm. 50 (17 de diciembre, pp. 363–369); núm. 51 (24 de diciembre, pp. 375–378)]. http://babel.banrepcultural.org/cdm/compoundobject/collection/p17054coll26/id/1655/rec/1 (Última consulta: 26.07.2020).
Lozano, Jorge Tadeo/Azuola y Lozano, José Luis de: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Coordinación editorial de Lia de Roux, Guido Tamayo y Ana María Rodríguez. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores [1801] 1993.
Rodríguez, Manuel del Socorro: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Santafé: Imprenta de Don Antonio Espinosa de los Monteros 1791–1797.
Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá. Santafé de Bogotá: Imprenta Patriótica 1801. https://bibliotecanacional.gov.co/content/conservacion?idFichero=127805 (Última consulta: 19.02.2022).

Perú

Bausate y Mesa, Jaime: *Diario de Lima*. Lima: Real Imprenta de los Niños Expósitos 1790–1793.
Unanue, Hipólito/Baquíjano y Carrillo, José/Rossi y Rubí, José: *Mercurio Peruano*. Lima: Imprenta Real de los Niños Huérfanos 1790–1795.

Venezuela

Correo del Orinoco. Angostura: Andrés Roderick 1818–1822.
El Cojo Ilustrado. Caracas: J. M. Herrera Irigoyen y Ca. 1892–1915.
El Observador Caraqueño. Caracas: Valentín Espinal 1824–1825.
Gazeta de Caracas. Caracas: Imprenta de Gallagher y Lamb/Imprenta de Juan Baillio/Imprenta de Juan Gutiérrez 1808–1822.

Europa

Addison, Joseph/Steele, Richard: *The Tatler. By Isaac Bickerstaff, Esq*. London: John Morphew 1709–1711.
Addison, Joseph/Steele, Richard: *The Spectator. To be continued every Day*. London: S. Buckley/J. Tonson 1711–1712.
Addison, Joseph/Steele, Richard: *The Guardian. To be continued every Day*. London: J. Tonson 1713.
Addison, Joseph/Budgell, Eustache/Tickel, Thomas: *The Spectator*. London: S. Buckley/J. Tonson 1714.
Addison, Joseph/Steele, Richard: *The Spectator*. 5 vol. Edited with an introduction and notes by Donald F. Bond. Oxford: Clarendon Press [1711–1712, 1714] 1965.
Álvarez y Valladares, Joseph [Clavijo y Faxardo, Joseph]: *El Pensador*. 6 vol. Madrid: Joachin Ibarra 1762–1767.
Anónimo: *The Female Tatler. By Mrs. Crackenthorpe, a Lady that knows every thing*. London: B. Bragge/A. Baldwin 1709–1710.
Anónimo: *Le Spectateur ou le Socrate moderne, où l'on voit un Portrait naïf de ce Siècle. Traduit de l'Anglois*. 6 vol. Amsterdam/Paris: Arkstée & Markus/Etienne Papillon/Frères Wetstein/François-Guillaume l'Hermite 1714–1726.
Anónimo: *Recueil de toutes les feuilles de La Spectatrice qui on paru et de celles qui n'ont point paru*. Paris: veuve Pissot/Jean de Nully [1728–1729] 1730.
Anónimo: *La Spectatrice. Ouvrage traduit de l'Anglois*. 4 vol. La Haye: Frederic Henri Scheurleer 1750–1751.
Anónimo: Número XI. En: *El Apologista Universal*, vol. 1. [1786] 2011, pp. 183–202. En: *Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Herausgegeben von Klaus-Dieter Ertler und Elisabeth Hobisch. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz. http://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:mws-115-868/methods/sdef:TEI/get?locale=de (Última consulta: 30.08.2020).
Anónimo: Número 4. Lección VIII. Á los que Dicen Mal de las Mugeres. En: *El Filósofo à la Moda*, vol. 1. [1788] 2011, pp. 75–96. En: *Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Herausgegeben von Klaus-Dieter Ertler und Elisabeth Hobisch. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz. https://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:mws-099-388/methods/sdef:TEI/get?locale=de&context=es;container:mws-filosofoalamoda (Última consulta: 30.08.2020).
Anónimo [Ferrer, Ventura]: Número 38. En: *El Regañón General*, vol. 2. [1804] 2011, pp. 297–304. En: *Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Herausgegeben von Klaus-Dieter Ertler und Elisabeth Hobisch. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz. https://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:mws.7887/methods/sdef:TEI/get?locale=de&context=es;context:mws-reganongeneral-1804 (Última consulta: 28.11.2021).
Anónimo [Ferrer, Ventura]: Número 39. En: *El Regañón General*, vol. 2. [1804] 2011, pp. 305–312. En: *Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Herausgegeben von Klaus-Dieter Ertler und Elisabeth Hobisch. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz. https://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:mws.7888/methods/sdef:TEI/get?locale=de&context=es;context:mws-reganongeneral-1804 (Última consulta: 28.11.2021).

Baretti, Giuseppe: *La Frusta letteraria di Aristarco Scannabue*. Venezia: [sin indicación] 1763–1765.
Bastide, Jean-François de: *Le Nouveau Spectateur*. 8 vol. Amsterdam/Paris: Rollin/Bauche/Lambert/Bordelet/Duchesne 1758–1760.
Bastide, Jean-François de: *Le Monde comme il est*. 4 vol. Amsterdam/Paris: Bauche/Duchesne/Cellot 1760–1761.
Cienfuegos, Beatriz: *La Pensadora Gaditana*. 4 vol. Cádiz: Imprenta Real de la Marina 1763–1764.
Cornoldi Caminer, Gioseffa: *La donna galante ed erudita. Giornale dedicato al bel sesso*. Venezia: Negozio Albrizzi a S. Benedetto 1786–1788.
Delacroix, Jacques-Vincent: *Le Spectateur Français avant la Révolution*. Paris: Buisson 1795.
Effen, Justus van: *Le Misanthrope. Contenant des réflexions critiques, satyriques et comiques, sur les défauts des hommes*. 2 vol. La Haye: Thomas Johnson [1711–1712] 1712–1713.
Effen, Justus van: *Le Misanthrope*. Edited by James L. Schorr. Oxford: Voltaire Foundation [1711–1712] 1986.
Effen, Justus van: *La Bagatelle (1718–1719). A critical edition of Justus Van Effen's Journal*. Edited by James L. Schorr. Oxford: Voltaire Foundation [1718–1719] 2014.
Effen, Justus van: *Le Mentor Moderne, ou discours sur les mœurs du siècle; traduits de l'anglois du Guardian de Mrs. Addisson, Steele, et autres auteurs du Spectateur*. 3 vol. La Haye: Frères Vaillant & N. Prévôst 1723.
Effen, Justus van: *De Hollandsche Spectator*. 12 vol. Amsterdam: by Hermanus Uytwerf 1731–1735.
[Ferrer, Ventura]: *El Regañón General o Tribunal catoniano de Literatura, Educación y Costumbres*. *Papel periódico que se publica en Madrid los miércoles y sábados de cada semana*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia 1803–1804.
Frasponi, Cesare: *Il Filosofo alla Moda, ovvero, Il Maestro universale*. Venezia: Giovanni Malachino 1727–1730.
[García de Cañuelo, Luis/Pereira, Luis Marcelino]: *El Censor. Obra periódica*. 8 vol. Madrid: [sin indicación] 1781–1787.
Gozzi, Gasparo: *Gazzetta veneta*. Venezia: [sin indicación] 1760–1761.
Gozzi, Gasparo: *L'Osservatore veneto*. Venezia: Paolo Colombani 1761–1762.
Haywood, Eliza: *The Female Spectator*. 4 vol. London: A. Millar/W. Law/R. Cater [1744–1746] 1775.
Hurtado, Girón, y Silva de Pico, Escolástica: *La Pensatriz Salmantina. Idea primera. Da razón de su persona*. Salamanca: Domingo Casero 1777.
La Beaumelle, Laurent Angliviel de: *La Spectatrice danoise, ou L'Aspasie moderne, ouvrage hebdomadaire*. 2 vol. Copenhague: Aux depens de l'auteur 1748–1750.
[La Beaumelle, Laurent Angliviel de]: La Spectatrice danoise *de La Beaumelle*. Edition commentée de Klaus-Dieter Ertler/Elisabeth Hobisch/Ellen Krefting. Berlin: Peter Lang Verlag [1748–1750] 2020.
La Chapelle, Armand de: *Le Babillard ou le Nouvelliste philosophe, traduit de l'Anglois par A.D.L.C.* 2 vol. Amsterdam: François Changuion 1724.
La Chapelle, Armand de: *Le Philosophe nouvelliste, traduit de l'Anglois de Mr. Steele, par A.D.L.C., Seconde Edition revue & corrigée*. 2 vol. Amsterdam: François Changuion 1735.

Marivaux, Pierre Carlet Chamblain de: *Le Spectateur François*. 2 vol. Nouvelle edition. Augmentée de plusieurs ouvrages du même auteur dans le même genre. Paris: Prault jeune [1721–1724] 1742.

Marivaux, Pierre Carlet Chamblain de: *L'Indigent Philosophe ou l'homme sans souci. Recueil de tout ce qui a paru imprimé sous ce Titre*. Paris: Pierre Prault 1728.

Mercadàl, Juan Antonio: *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*. Madrid: Manuel Martín 1761.

Mercadàl, Juan Antonio: *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*. Editado por Klaus-Dieter Ertler. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag [1761] 2011.

[Morganti, Bento]: *O Anónimo. Journal portugais du XVIIIe siècle (1752–1754)*. Lecture, introduction et notes de Marie-Hélène Piwnik. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/ Centro Cultural Português [1752–1754] 1979.

Morganti, Bento: *Collecçam dos Papeis Anonymos*. Editada por Hans Fernández e Pascal Striedner. Berlin: Peter Lang Verlag [1752–1754] 2019.

Piazza, Antonio: *Gazzetta urbana veneta*. Venezia: Zerletti 1787–1798.

2 Bibliografía secundaria

Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit. En: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Herausgegeben von Gerd Kadelbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1971] 2015a, pp. 133–147.

Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Entbarbarisierung. En: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Herausgegeben von Gerd Kadelbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1971] 2015b, pp. 120–132.

Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso [1983] 2006.

Andrade, Mário de: *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica coordenada por Telê Porto Ancona Lopez. Nanterre: ALLCA XX [1928] 1988.

Andrade, Mário de: Prefácio inédito escrito quando da impressão do livro. En: *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Estabelecimento do texto de Telê Ancona Lopez e Tatiana Longo Figueiredo, Ilustrações de Luiz Zerbini. São Paulo: Ubu Editora [1928] 2017, pp. 214–217.

Andrade, Oswald de: Manifesto Antropófago. En: *Revista de Antropofagia* 1, 1 (1928), pp. 3 y 7.

Asturias, Miguel Ángel: *Leyendas de Guatemala*. Madrid: Ediciones Oriente 1930.

Asturias, Miguel Ángel: *Hombres de maíz*. Buenos Aires: Editorial Losada 1949.

Asturias, Miguel Ángel: *París 1924–1933. Periodismo y creación literaria*. Edición crítica coordinada por Amos Segala. Nanterre: ALLCA XX/Editorial Universitaria [1988] 1997.

Bakhtine, Mikhaïl M.: *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*. Traduit par Guy Verret. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme [1929] 1970.

Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press 2000.

Bauman, Zygmunt: *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge/Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd. 2001.

Bauman, Zygmunt: *Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*. Aus dem Englischen von Frank Jakubzik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [2001] 2017.

Bhabha, Homi K.: Introduction: narrating the nation. En: Homi K. Bhabha (ed.): *Nation and Narration*. London/New York: Routledge [1990] 2000, pp. 1–7.

Barnet, Miguel: *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba/Instituto de Etnología y Folklore 1966.

Barthes, Roland: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Éditions du Seuil/IMEC 2002.

Batres Jáuregui, Antonio: *Literatos guatemaltecos. Landívar é Irisarri con un discurso preliminar sobre el desenvolvimiento de las ciencias y letras en Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional 1896.

Bellini, Giuseppe: *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Castalia 1997.

Benjamin, Walter: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert. Fassung letzter Hand und Fragmente früheren Fassungen*. Mit einem Nachwort von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1950] 1987.

Benjamin, Walter: Der Flaneur. En: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. En: *Abhandlungen. Gesammelte Schriften*, vol. I.2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1938] 2019, pp. 537–569.

Betancourt, José Victoriano: Los curros del Manglar. El triple velorio. En: VV.AA.: *Costumbristas cubanos del siglo XIX*. Selección, prólogo, cronología y bibliografía de Salvador Bueno. Caracas: Biblioteca Ayacucho [1848] 1985, pp. 261–267.

Biblioteca digital Luso-Brasileira. [sin fecha]. http://bdlb.bn.gov.br/?lang=de (Última consulta: 29.06.2020).

Booth, Wayne C.: *The Rhetoric of Fiction*. Chicago/London: The University of Chicago Press [1961] 1983.

Bourdieu, Pierre: *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit 1980.

Browning, John D.: *El Cristiano Errante* de Antonio José de Irisarri: su génesis, su acogida y sus «páginas perdidas». En: *Revista Iberoamericana* XXXVI, 73 (1970), pp. 613–627.

Buarque de Holanda Ferreira, Aurélio: *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira 1986.

Burgos Debray, Elizabeth: *Me llamo Rigoberta Menchú*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas 1983.

Cabral de Mello, Evaldo: Introdução. En: [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro. Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras 1996a, pp. 7–26.

Cabral de Mello, Evaldo: Cronologia. En: [Miguel do Sacramento] Padre Lopes Gama: *O Carapuceiro. Crônicas de costumes*. Organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: Companhia das Letras 1996b, pp. 27–28.

Cacua Prada, Antonio: Prólogo. En: Jorge Tadeo Lozano/José Luis de Azuola y Lozano: *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Coordinación editorial de Lia de Roux, Guido Tamayo y Ana María Rodríguez. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores 1993, pp. 7–20.

Cancio Isla, Wilfredo: *Crónicas de la impaciencia. El periodismo de Alejo Carpentier*. Madrid: Editorial Colibrí 2010.

Cândido, Antônio: Dialética da malandragem (Caracterização das *Memórias de um Sargento de Milícias*). En: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 8 (1970), pp. 67–89.

Candido, Antonio: *Formação da literatura brasileira (Momentos decisivos)*, vol. 1 (1750–1836). Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia Limitada [1975] 1997.
Cárdenas y Rodríguez, José Mª. de: El editor de un periódico. En: VV.AA.: *Los cubanos pintados por sí mismos*. Edición facsimilar. Introducción por Alberto Hernández Chiroldes. Miami: Editorial Cubana [1852] 1992, pp. 216–220.
Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo*. México: Edición y Distribución Ibero Americana de Publicaciones, S. A. 1949.
Carpentier, Alejo: El salón y el teatro a fines del siglo XVIII. En: *Obras completas de Alejo Carpentier*, vol. 12. *Ese músico que llevo dentro*, 3. *La música en Cuba*. Edición de Presentación Pinero. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores [1946] 1987a, pp. 277–290.
Carpentier, Alejo: Introducción de la contradanza. En: *Obras completas de Alejo Carpentier*, vol. 12. *Ese músico que llevo dentro*, 3. *La música en Cuba*. Edición de Presentación Pinero. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores [1946] 1987b, pp. 303–314.
Carpentier, Alejo: Los negros. En: *Obras completas de Alejo Carpentier*, vol. 12. *Ese músico que llevo dentro*, 3. *La música en Cuba*. Edición de Presentación Pinero. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores [1946] 1987c, pp. 315–329.
Carpentier, Alejo: Inicios del siglo XIX. En: *Obras completas de Alejo Carpentier*, vol. 12. *Ese músico que llevo dentro*, 3. *La música en Cuba*. Edición de Presentación Pinero. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores [1946] 1987d, pp. 329–343.
Carreras, Sandra/Carrillo Zeiter, Katja: Las ciencias en la formación de las naciones americanas. Una introducción. En: Sandra Carreras/Katja Carrillo Zeiter (eds.): *Las ciencias en la formación de las naciones americanas*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2014, pp. 9–23.
Carrillo Zeiter, Katja/Wehrheim, Monika: Introducción. En: Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim (eds.): *Literatura de la independencia, independencia de la literatura*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2013, pp. 7–15.
Casas, Bartolomé de las: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de André Saint-Lu. Madrid: Ediciones Cátedra [1552] 1991.
Castro-Gómez, Santiago: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana 2005.
Castro-Gómez, Santiago/Mendieta, Eduardo: Introducción: la translocalización discursiva de «Latinoamérica» en tiempos de la globalización. En: Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D. F.: Miguel Ángel Porrúa 1998, pp. 5–30.
Céspedes, Carlos Manuel de: Decreto de 27 de diciembre de 1868 sobre la esclavitud. En: Hortensia Pichardo Viñals (ed.): *Documentos para la historia de Cuba*, vol. 1. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales 1971, pp. 370–373.
Chencinsky, Jacobo: Introducción. En: José Joaquín Fernández de Lizardi: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios 1968, pp. 9–28.
Clément, Jean-Pierre: La vigilia del gobernante, o el apremio a la prensa en la América española preindependiente. En: Elisabel Larriba/Fernando Durán López (eds.): *El*

nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810. Madrid: Sílex Universidad 2012, pp. 119–149.

Cortázar, Julio. En: *A fondo*. Entrevista a Julio Cortázar por Joaquín Soler Serrano. Madrid: Radiotelevisión Española 1977. https://www.youtube.com/watch?v=C0nW-OTzvlw (Última consulta: 18.05.2020).

Coste, Claude: Préface. En: Roland Barthes: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Éditions du Seuil/IMEC 2002, pp. 19–28.

Coste, Claude: Roland Barthes und das Zusammenleben. En: Ottmar Ette (ed.): *Wissensformen und Wissensnormen des ZusammenLebens. Literatur – Kultur – Geschichte – Medien*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, pp. 63–75.

Cremonte, Néstor: *La* Gazeta de Buenos-Ayres *de 1810. Luces y sombras de la ilustración revolucionaria*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de la Plata 2010.

Díaz-Consuegra, Fabián: Hacia una genealogía de los discursos identitarios e integracionistas en Hispanoamérica: Manuel del Socorro Rodríguez en el *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. En: *Lingüística y Literatura* 61 (2012), pp. 191–204.

Díaz del Castillo, Bernal: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México D.F.: Editorial Porrúa [1632] 1983.

Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: *Diccionario de la literatura cubana*. Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas 1980.

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. https://dicionario.priberam.org (Última consulta: 27.03.2018).

Dill, Hans-Otto: *Geschichte der lateinamerikanischen Literatur im Überblick*. Stuttgart: Reclam Verlag 1999.

Dill, Hans-Otto: *Aufklärung als Weltprojekt. Zu ihrer Phänomenologie, Geschichte und Geographie*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2015.

Durán López, Fernando: Del tiempo cíclico al tiempo histórico: evoluciones e intersecciones entre almanaques y periodismo en la España del siglo XVIII. En: Hans Fernández/Klaus-Dieter Ertler (eds.): *Periodismo y literatura en el mundo hispanohablante: continuidades – rupturas – transferencias*. Heidelberg: Winter Verlag 2020, pp. 15–46.

Dussel, Enrique: La introducción de la «Transformación de la filosofía» de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana). En: Karl-Otto Apel/Enrique Dussel/Raúl Fornet B.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa 1992, pp. 45–104.

Dussel, Enrique: *Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica [1977] 2011.

Edwards, Agustín: *Elogio de don Eliodoro Yáñez y bosquejo panorámico de la prensa chilena. Discurso de incorporación a la Academia Chilena, y respuesta de don Luis Barros Borgoño*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria 1933.

Enciclopedia Cubana: Buenaventura Pascual Ferrer. [sin fecha], [sin paginación]. https://www.ecured.cu/Buenaventura_Pascual_Ferrer (Última consulta: 17.07.2019).

Ertler, Klaus-Dieter: *Moralische Wochenschriften in Spanien. José Clavijo y Fajardo:* El Pensador. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2003.

Ertler, Klaus-Dieter: *Tugend und Vernunft in der Presse der spanischen Aufklärung*: El Censor. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2004.

Ertler, Klaus-Dieter (ed.): *Die* Spectators *in der Romania – eine transkulturelle Gattung?* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011a.

Ertler, Klaus-Dieter: Introducción. En: Juan Antonio Mercadàl: *El Duende Especulativo sobre la Vida Civil*. Editado por Klaus-Dieter Ertler. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011b, pp. 9–26.

Ertler, Klaus-Dieter: Moralische Wochenschriften. En: *Europäische Geschichte Online (EGO)*. 2012. http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/anglophilie/klaus-dieter-ertler-moralische-wochenschriften (Última consulta: 10.11.2020).

Ertler, Klaus-Dieter: Du *Spectateur* au *Philosophe*: Le prototype anglais dans les langues romanes. En: Paul Aubert (ed.): *Transferts culturels: la traduction (XVIIIe–XXe siècles)/ Transferencias culturales: la traducción (siglos XVIII–XX). Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* 49 (2014a), pp. 21–34.

Ertler, Klaus-Dieter: Los conceptos de «civilización» y «barbarie» en los «espectadores» hispánicos. En: Jesús González Fisac (ed.): *Barbarie y civilización. XVI Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la modernidad, 1750–1850*. Cádiz: Universidad de Cádiz/Editorial UCA 2014b, pp. 163–178.

Ertler, Klaus-Dieter: La cuestión religiosa en la prensa moral española. En: Markus Ebenhoch/ Veronika Österbauer (eds.): *La religión, las letras y las Luces. El factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2015, pp. 123–136.

Ertler, Klaus-Dieter: La Presse des spectateurs: promouvoir le discours sur les nations latino-américaines au XVIIIe siècle. En: Adina Balint/Daniel Castillo Durante (eds.): *Transculture, société et savoirs dans les Amériques*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2017, pp. 113–129.

Ertler, Klaus-Dieter/Baudry, Samuel/Völkl, Yvonne (eds.): *Discourses on Economy in the* Spectators*/Discours sur l'économie dans les* spectateurs. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2018.

Ertler, Klaus-Dieter/Fuchs, Alexandra/Fischer, Michaela/Hobisch, Elisabeth/Scholger, Martina/Völkl, Yvonne: *Moralische Wochenschriften. Die «Spectators» im internationalen Kontext. Digitale Edition*. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz 2011, repositorio digital. http://gams.uni-graz.at/context:mws/sdef:Context/get?mode=&locale=de (Última consulta: 26.10.2020).

Ertler, Klaus-Dieter/Hobisch, Elisabeth: *Die* Spectators *in Spanien. Die kleinen Schriften der 1760er Jahre*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2014.

Ertler, Klaus-Dieter/Hobisch, Elisabeth/Humpl, Andrea Maria: *Die spanischen* Spectators *im Überblick*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2012.

Ertler, Klaus-Dieter/Hobisch, Elisabeth/Humpl, Andrea Maria: *Die* Spectators *in Spanien. Die kleinen Schriften der 1780er Jahre*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2014.

Ertler, Klaus-Dieter/Hodab, Renate/Humpl, Andrea Maria: *Die spanische Presse des 18. Jahrhunderts*. La Pensadora gaditana *von Beatriz Cienfuegos*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2008.

Ertler, Klaus-Dieter/Köhldorfer, Jessica: *Die* Spectators *in Spanien*. El Duende Especulativo sobre la Vida Civil *von Juan Antonio Mercadàl*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2010.

Ertler, Klaus-Dieter/Lévrier, Alexis/Fischer, Michaela (eds.): *Regards sur les «spectateurs». Periodical Essay – Feuilles volantes – Moralische Wochenschriften – Fogli moralistici – Prensa moral*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2012.

Ertler, Klaus-Dieter/Völkl, Yvonne/Hobisch, Elisabeth/Fuchs, Alexandra/Fernández, Hans (eds.): *Storytelling in the* Spectators/*Storytelling dans les* spectateurs. Berlin: Peter Lang Verlag 2020.

Ette, Ottmar: Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento* o escritura dialogada entre Europa y Latinoamérica. En: Dieter Janik (ed.): *La literatura en la formación de los Estados hispanoamericanos (1800–1860)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 1998, pp. 83–122.

Ette, Ottmar: *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2004.

Ette, Ottmar: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2010.

Ette, Ottmar: Vorwort. En: Ottmar Ette (ed.): *Wissensformen und Wissensnormen des ZusammenLebens. Literatur – Kultur – Geschichte – Medien*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012a, pp. V–VII.

Ette, Ottmar: *TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012b.

Ette, Ottmar: *Viellogische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur*. Berlin: edition tranvía/Verlag Walter Frey 2013.

Ette, Ottmar: *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2014.

Felicia: La coqueta. En: VV.AA.: *Los cubanos pintados por sí mismos*. Edición facsimilar. Introducción por Alberto Hernández Chiroldes. Miami: Editorial Cubana [1852] 1992, pp. 7–21.

Fernández, Hans: O «spectator» português *O Anónimo* (1752–1754): literatura e sociedade. En: *Lusorama* 32, 105–106 (2016a), pp. 96–107.

Fernández, Hans: *Spectators* chilenos y convivencia: la *Aurora de Chile* y *El Monitor Araucano*. En: *Romanica Olomucensia* 28, 2 (2016b), pp. 203–212.

Fernández, Hans: Camilo Henríquez y la *Aurora de Chile*: retorno – transferencia de saberes. En: Adriana López-Labourdette/Valeria Wagner/Daniel Bengsch (eds.): *Volver. Culturas e imaginarios del retorno a y desde América Latina*. Barcelona: Linkgua 2018a, pp. 87–100.

Fernández, Hans: Economics and *Unmündigkeit* (Immaturity) in the Journalism of New Granada: *Correo Curioso, Erudito, Económico, y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá* (1801). En: Klaus-Dieter Ertler/Samuel Baudry/Yvonne Völkl (eds.): *Discourses on Economy in the* Spectators/*Discours sur l'économie dans les* spectateurs. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2018b, pp. 117–138.

Fernández, Hans (ed.): *Convivencias, malvivencias y diálogos (im)posibles. Literaturas indígenas de Sudamérica e Isla de Pascua*. Berlin: Peter Lang Verlag 2018c.

Fernández, Hans/Ertler, Klaus-Dieter (eds.): *Periodismo y literatura en el mundo hispanohablante: continuidades – rupturas – transferencias*. Heidelberg: Winter Verlag 2020.

Fernández, Hans/Striedner, Striedner: *Collecçam dos Papeis Anonymos* (1752–1754). (Re)visitando o «Manuscrito de Coimbra»: primeiro espectador ibérico. En: Bento Morganti: *Collecçam dos Papeis Anonymos*. Editada por Hans Fernández e Pascal Striedner. Berlin: Peter Lang Verlag 2019, pp. 7–29.

Fernández Bravo, Álvaro/Garramuño, Florencia: Entrevista con Homi K. Bhabha. En: Álvaro Fernández Bravo (ed.): *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Selección, traducción, introducción y notas (exceptuando la traducción del artículo de Frantz Fanon) de Álvaro Fernández Bravo. Buenos Aires: Ediciones Manantial [1995] 2000, pp. 223–230.

Fernández de Lizardi, José Joaquín: Fábula XXXVIII. El mono vano. En: *José Joaquín Fernández de Lizardi. El Pensador Mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filológicas 2014. https://www.iifilologicas.unam.mx/obralizardi/index.php?page=el-mono-vano (Última consulta: 22.12.2018).

Fernández de Lizardi, José Joaquín: *El Periquillo Sarniento*. Edición de Carmen Ruiz Barrionuevo. Madrid: Ediciones Cátedra [1816] 2008.

Fernández Retamar, Roberto: Introducción a Martí. En: José Martí: *Cuba, Nuestra América, Los Estados Unidos*. Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar. México: Siglo XXI Editores S.A. 1973, pp. IX–LXIII.

Fischer, Michaela: *Die Figur des Lesers im Kommunikationssystem der Spectateurs*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2014.

Fischer-Pernkopf, Michaela/Mussner, Veronika/Ertler, Klaus-Dieter: *Die* Spectators *in Frankreich*. Le Nouveau Spectateur *und* Le Monde comme il est *von Jean-François de Bastide*. Berlin: Peter Lang Verlag 2018.

Foresti, Carlos/Löfquist, Eva/Foresti, Álvaro: *La narrativa chilena. Desde la Independencia hasta la Guerra del Pacífico*, vol. 1 (1810–1859). Barcelona/Buenos Aires/México D.F./ Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello 1999.

Fornet-Betancourt, Raúl: De la convivencia a la convivialidad. En: *Interculturalidad, crítica y liberación*. Mainz: Wissenschaftsverlag 2012, pp. 115–120.

Fornet-Betancourt, Raúl: ¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión? En: *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Mainz: Wissenschaftsverlag 2014a, pp. 47–60.

Fornet-Betancourt, Raúl: Liberación e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano actual. En: *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Mainz: Wissenschaftsverlag 2014b, pp. 73–94.

Fornet-Betancourt, Raúl: Zur Rezeption der lateinamerikanischen Philosophie in Deutschland. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz (IAI) 22.11.2018, conferencia.

Foucault, Michel: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard 1975.

Foucault, Michel: Qu'est-ce que les Lumières? En: *Dits et Écrits. 1954–1988*, vol. 4 (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard [1984] 1994, pp. 562–578.

Franzbach, Martin: *Geschichte der spanischen Literatur im Überblick*. Stuttgart: Reclam Verlag [1993] 2002.

Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1927.

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1930.

Freyre, Gilberto: *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 2 vol. Lisboa: Edição «Livros do Brasil» [1936] ca. 1963.

Fuchs, Alexandra: *Spuren der Moralischen Presse im Erzählwerk von Antonio Piazza*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2016.

Fuchs, Alexandra/Ertler, Klaus-Dieter: *Die Moralischen Periodika in Italien:* L'Osservatore veneto. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2014.

Fuchs, Alexandra/Ertler, Klaus-Dieter/Holzer, Jürgen (eds.): *Mikroerzählungen in den* Spectators. *Eine Anthologie*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2019.

Fuchs, Alexandra/Scherk, Ingrid/Ertler, Klaus-Dieter: *Die* Spectators *in Italien: Die Zeitschriften der 1760er Jahre von Gasparo Gozzi und Pietro Chiari*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2018.

García Canclini, Néstor: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós [1990] 2007.

García Márquez, Gabriel: *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana 1967.

García Márquez, Gabriel: *Textos costeños. Obra periodística*, vol. 1 (1948–1952). Recopilación y prólogo de Jacques Gilard. Madrid: Mondadori [1981] 1991.

García Márquez, Gabriel: *Entre cachacos. Obra periodística*, vol. 2 (1954–1955). Recopilación y prólogo de Jacques Gilard. Madrid: Mondadori [1982] 1992.

García Márquez, Gabriel: *De Europa y América. Obra periodística*, vol. 3 (1955–1960). Recopilación y prólogo de Jacques Gilard. Madrid: Mondadori [1983] 1992.

García Márquez, Gabriel: *Por la libre. Obra periodística*, vol. 4 (1974–1995). Barcelona: Mondadori 1999.

García Márquez, Gabriel: *Notas de prensa. Obra periodística*, vol. 5 (1961–1984). Barcelona: Mondadori [1991] 1999.

García Márquez, Gabriel: La tercera resignación. En: *Ojos de perro azul*. Barcelona: DeBolsillo [1947] 2014, pp. 7–20.

García-Marruz, Fina: Seudónimos de colaboradores del *Papel Periódico*. En: Cintio Vitier/Fina García-Marruz/Roberto Friol: *La literatura en el* Papel Periódico de la Havana *(1790–1805)*. Textos introductorios de Cintio Vitier, Fina García-Marruz y Roberto Friol. La Habana: Editorial Letras Cubanas 1990, pp. 309–311.

Gazmuri, Cristian: *El «48» chileno. Igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana [1992] 1999.

Gelz, Andreas: *Tertulia. Literatur und Soziabilität im Spanien des 18. und 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vervuert 2006.

Genette, Gérard: *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Éditions du Seuil 1982.

Goic, Cedomil: *Historia de la novela hispanoamericana*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso 1972.

Goic, Cedomil: El siglo XVIII: la Ilustración en América. En: Cedomil Goic (ed.): *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, vol. 1. *Época colonial*. Barcelona: Editorial Crítica 1988, pp. 475–487.

Gomariz, José: Francisco de Arango y Parreño: El discurso esclavista de la ilustración cubana. En: *Cuban Studies* 35 (2004), pp. 45–61.

Gronemann, Claudia: *Polyphone Aufklärung. Zur Textualität und Performativität der spanischen Geschlechterdebatten im 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Vervuert 2013.

Guinard, Paul-J.: *La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*. Paris: Centre de Recherches hispaniques 1973.

Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP 1971.

Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1962] 1990.

Henríquez, Camilo: Proclama de Quirino Lemáchez. En: Raúl Silva Castro (ed.): *Escritos políticos de Camilo Henríquez*. Introducción y recopilación de Raúl Silva Castro. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile [1811] 1960a, pp. 45–49.

Henríquez, Camilo: Sermón en la instalación del primer congreso nacional. En: Raúl Silva Castro (ed.): *Escritos políticos de Camilo Henríquez*. Introducción y recopilación de Raúl

Silva Castro. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile [1811] 1960b, pp. 50–59.

Hanuschek, Sven: Satire. En: Dieter Lamping (ed.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. In Zusammenarbeit mit Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2009, pp. 652–661.

Häsner, Bernd: Dialog. En: Dieter Lamping (ed.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. In Zusammenarbeit mit Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2009, pp. 121–127.

Hobisch, Elisabeth: *La forma epistolar en los espectadores españoles. Características y tipología de las cartas*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2017.

Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [1992] 2016.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1944] 2016.

Ibarra Cifuentes, Patricio: Liberalismo y prensa: leyes de imprenta en el Chile decimonónico (1812–1872). En: *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXVI (2014), pp. 293–313.

Irisarri, Antonio José de: *El cristiano errante. Novela que tiene mucho de historia*. Bogotá: Tipografía de Espinoza 1847.

Janik, Dieter: *Magische Wirklichkeitsauffassung im hispanoamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts. Geschichtliches Erbe und kulturelle Tendenz*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1976.

Janik, Dieter: *Die Anfänge einer nationalen literarischen Kultur in Argentinien und Chile. Eine kontrastive Studie auf der Grundlage der frühen Periodika (1800–1830)*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 1995.

Janik, Dieter: Desde la *literatura* hasta las *bellas letras*. Los principios de una literatura nacional en Nueva Granada (Colombia) al final de la época colonial y en el primer período de la Independencia, reflejados en los periódicos (1791–1859). En: Dieter Janik (ed.): *La literatura en la formación de los Estados hispanoamericanos (1800–1860)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 1998, pp. 197–217.

Janik, Dieter: Periodismo y literatura: su alianza en la época de la Independencia bajo el signo de la Ilustración (Argentina, Chile, Colombia). En: *Acta Literaria* 25 (2000a), pp. 37–47.

Janik, Dieter: El *Diálogo de los Porteros* y otros diálogos políticos de la Revolución de la Independencia de Chile. En: Inke Gunia/Katharina Niemeyer/Sabine Schlickers/Hans Paschen (eds.): *La modernidad revis(it)ada. Literaturas y culturas latinoamericanas de los siglos XIX y XX. Estudios en homenaje a Klaus Meyer-Minnemann*. Berlin: edition tranvía/Verlag Walter Frey 2000b, pp. 41–54.

Janik, Dieter: Ilustración y Romanticismo en la primera mitad del siglo XIX: ¿opciones contradictorias o complementarias? En: Friedhelm Schmidt-Welle (ed.): *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2003, pp. 273–284.

Janik, Dieter: Ilustración y Neoclasicismo en Hispanoamérica: reflexiones sobre su interrelación. En: Karl Kohut/Sonia V. Rose (eds.): *La formación de la cultura virreinal*, vol. 3. *El siglo XVII*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2006, pp. 59–65.

Janik, Dieter: «Wie ich einige meiner Bücher geschrieben habe». Aspekte literaturwissenschaftlicher Forschung. En: Klaus-Dieter Ertler (ed.): *Romanistik als*

Passion. Sternstunden der neueren Fachgeschichte. Wien/Berlin: LIT Verlag 2007, pp. 214–228.

Janik, Dieter: Acerca de la red ideológica del proceso independentista: los problemas de comunicación y de consensualización. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 28, 2 (2011), pp. 123–141.

Janik, Dieter: El «neoclasicismo». Revisitando una categoría frágil de la historiografía literaria hispanoamericana. En: *Romanische Forschungen* 127, 2 (2015), pp. 196–207.

Jornáis e Folhetins Literários da Paraíba no século 19. Produção, circulação e representação em Jornáis Periódicos do século 19. [sin fecha]. http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/diversosoutrosestados.html (Última consulta: 29.06.2020).

José Joaquín Fernández de Lizardi. El Pensador Mexicano. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas 2014. http://www.iifilologicas.unam.mx/obralizardi/# (Última consulta: 22.12.2018).

Kaempfer, Álvaro: Periodismo, orden y cotidianeidad: *Presentación* de la *Gaceta de Buenos Aires* de Mariano Moreno (1810) y *Prospecto* de la *Aurora de Chile* (1812) de Camilo Henríquez. En: *Revista Iberoamericana* LXXII, 214 (2006), pp. 125–138.

Kamecke, Gernot: *Die Prosa der spanischen Aufklärung. Beiträge zur Philosophie der Literatur im 18. Jahrhundert (Feijoo – Torres Villarroel – Isla – Cadalso)*. Frankfurt am Main: Vervuert 2015.

Kay, Donald: *Short Fiction in* The Spectator. Alabama: The University Alabama Press 1975.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? En: *Berlinische Monatsschrift* 12 (1784), pp. 481–494.

Kohut, Karl: *Kurze Einführung in Theorie und Geschichte der lateinamerikanischen Literatur (1492–1920)*. Berlin: LIT Verlag 2016.

König, Hans-Joachim: *Kleine Geschichte Kolumbiens*. München: Verlag C. H. Beck 2008.

Kury, Lorelai (ed.): *Iluminismo e Império no Brasil*. O Patriota *(1813–1814)*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/Fundação Biblioteca Nacional 2007.

Lacan, Jacques: Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. En: *Écrits I*. Paris: Éditions du Seuil [1966] 1971, pp. 89–97.

Lamping, Dieter (ed.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. In Zusammenarbeit mit Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2009.

Lara, María del Rosario: *El discurso subversivo en la obra periodística de Fernández de Lizardi*. With a Foreword by Alberto Julián Pérez. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press 2009.

Larra, Mariano José de: *Artículos de costumbres*. Edición de Luis F. Díaz Larios. Madrid: Espasa Calpe 2001.

Lasserre, A. (ed.): Advertencia del editor. En: Francisco José de Caldas: *Semanario de la Nueva Granada. Miscelanea de Ciencias, Literatura, Artes é Industria. Publicada por una sociedad de patriotas Granadinos, bajo la direccion de Francisco José de Caldas*. Nueva Edicion corregida, aumentada con varios opúsculos inéditos de F. J. De Caldas. Anotada, y adornada con su retrato y con el cuadro original de la Geografia de las plantas del Baron de Humboldt. Paris: Librería Castellana 1849, pp. V–VII.

Leopold, Stephan: Introducción: ¿y cómo se escribe la Independencia? En: Robert Folger/ Stephan Leopold (eds.): *Escribiendo la Independencia. Perspectivas postcoloniales sobre la literatura hispanoamericana del siglo XIX*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert 2010, pp. 7–19.

Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française [1961] 2017.

Lezama Lima, José: Don Ventura Pascual Ferrer y *El Regañón*. En: [Ventura Ferrer]: *El Regañón y El Nuevo Regañón*. Prólogo y edición de José Lezama Lima. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO 1965, pp. 7–24.

Lezama Lima, José: *Paradiso*. Edición crítica coordinada por Cintio Vitier. Nanterre: ALLCA XX [1966] 1988.

Lienhard, Martin: *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492–1988*. Lima: Editorial Horizonte [1990] 1992.

Liptay, Fabienne/Wolf, Yvonne (eds.): *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*. München: edition text + kritik 2005.

Martens, Wolfgang: *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1968.

Martí, José: Nuestra América. En: *Cuba, Nuestra América, Los Estados Unidos*. Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar. México: Siglo XXI Editores S.A. [1891] 1973, pp. 111–120.

Martí, José: *En los Estados Unidos. Periodismo de 1881 a 1892*. Edición crítica coordinada por Roberto Fernández Retamar y Pedro Pablo Rodríguez. Nanterre: ALLCA XX 2003.

Martínez Luna, Esther (ed.): *Bicentenario del* Diario de México. *Los albores de la cultura letrada 1805–2005*. México: Universidad Nacional Autónoma de México 2009.

Martínez Luna, Esther: *El debate literario en el* Diario de México *(1805–1812)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México 2011.

Martínez Luna, Esther: Presentación. En: VV.AA.: *Chinches, pinacates y gatos: algunas fábulas de los árcades mexicanos*. Rescate, edición y presentación de Esther Martínez Luna. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018a, pp. 7–9.

Martínez Luna, Esther: Nota editorial. En: VV.AA.: *Chinches, pinacates y gatos: algunas fábulas de los árcades mexicanos*. Rescate, edición y presentación de Esther Martínez Luna. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018b, p. 59.

Martínez Luna, Esther: ¿Sabios de farsa/falsos eruditos? El currutaco por una nueva identidad letrada. En: Esther Martínez Luna (ed.): *Dimensiones de la cultura literaria en México (1800–1850). Modelos de sociabilidad, materialidades, géneros y tradiciones intelectuales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018c, pp. 191–211.

Martínez, Matías/Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*. München: Verlag C. H. Beck [1999] 2016.

Marún, Gioconda: *Orígenes del costumbrismo ético-social. Addison y Steele: antecedentes del artículo costumbrista español y argentino*. Miami/Florida: Ediciones Universal 1983.

Meirelles, Juliana Gesuelli: *Imprensa e Poder na Corte Joanina. A* Gazeta do Rio do Janeiro *(1808–1821)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional 2008.

Memoria chilena: Haciendo de la pluma una espada. Camilo Henríquez (1769–1825). [sin fecha]a, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-564.html (Última consulta: 03.06.2020).

Memoria chilena: El bibliófilo ilustrado José Antonio Rojas (1732–1817). [sin fecha]b, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-333855.html (Última consulta: 14.06.2020).

Memoria chilena: Primera Junta de Gobierno (1810). *Catecismo Político-Cristiano*. [sin fecha]c, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92740.html (Última consulta: 14.06.2020).

Memoria chilena: El fin de los tiempos y el advenimiento del Milenio. Manuel Lacunza (1731–1801). [sin fecha]d, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3589.html (Última consulta: 14.06.2020).

Memoria chilena: Precursor del conocimiento científico en Chile. El abate Juan Ignacio Molina (1740–1829). [sin fecha]e, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-590.html (Última consulta: 14.06.2020).

Memoria chilena: Guerra de la Independencia (1810–1818). [sin fecha]f, [sin paginación]. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-692.html (Última consulta: 14.06.2020).

Ménier, Marie-Antoinette/Debien, Gabriel: Journaux de Saint-Domingue. En: *Revue d'histoire des colonies* 36, 127–128 (1949), pp. 424–475.

Millán, María del Carmen: Advertencia. En: José Joaquín Fernández de Lizardi: *Obras. III – Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Literarios 1968, p. 7.

Miranda, Francisco de: *Documentos fundamentales*. Selección y prólogo de Elías Pino Iturrieta. Notas de Josefina Rodríguez de Alonso y Manuel Pérez Vila. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1992.

Morales, Fabio: Cronología. En: Simón Rodríguez: *Sociedades Americanas*. Edición de Óscar Rodríguez Ortiz. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1990, pp. 307–334.

Neuschäfer, Hans-Jörg: Das 19. Jahrhundert. En: Hans-Jörg Neuschäfer (ed.): *Spanische Literaturgeschichte*. Unter Mitarbeit von Sebastian Neumeister, Gerhard Poppenberg, Jutta Schütz und Manfred Tietz. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler [1997] 2011, pp. 237–319.

Nieto Olarte, Mauricio: *Orden natural y orden social. Ciencia y política en el* Semanario del Nuevo Reyno de Granada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2007.

Nizza da Silva, Maria Beatriz: *A primeira gazeta da Bahia:* Idade d'Ouro do Brazil. São Paulo: Editora Cultrix/MEC 1978.

Nizza da Silva, Maria Beatriz: *A* Gazeta do Rio de Janeiro *(1808–1822): Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (EDUERJ) 2007.

Nizza da Silva, Maria Beatriz: Diário Constitucional. *Um periódico baiano defensor de D. Pedro – 1822*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA) 2011.

Noreña, Carlos: Los negros curros. En: VV.AA.: *Costumbristas cubanos del siglo XIX*. Selección, prólogo, cronología y bibliografía de Salvador Bueno. Caracas: Biblioteca Ayacucho [¿1881?] 1985, pp. 403–408.

Oberkampf, Walter: *Die zeitungskundliche Bedeutung der moralischen Wochenschriften. Ihr Wesen und ihre Bedeutung. Nach den Quellen mit einer Bibliographie*. Dresden: Risse Verlag 1934.

Ortega, Julio: Post-teoría y estudios transatlánticos. En: *Iberoamericana* III, 9 (2003), pp. 109–117.

Ortiz, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Prólogo de Herminio Portell Vilá. Introducción por Bronislaw Malinowski. La Habana: Jesús Montero Editor 1940.

Oviedo, José Miguel: *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 1. *De los orígenes a la Emancipación*. Madrid: Alianza Editorial 1995.

Oviedo, José Miguel: *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 2. *Del romanticismo al modernismo*. Madrid: Alianza Editorial 1997.

Paatz, Annette: Literatura «(latino-/hispano-/sud-)americana» en el siglo XIX: la perspectiva continental. En: Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim (eds.): *Literatura de la independencia, independencia de la literatura*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2013, pp. 79–103.

Paatz, Annette: Prensa, literatura y sociabilidad en el siglo diecinueve: el formato de la revista en Chile y Argentina. En: Yvette Bürki/Henriette Partzsch (eds.): *Redes de comunicación. Estudios sobre la prensa en el mundo hispanohablante*. Berlin: Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur 2016, pp. 35–48.

Pacífico Barbosa, Socorro de Fátima: A escrita epistolar como prosa de ficção: as cartas do jornalista Miguel Lopes do Sacramento Gama. En: *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo* 7, 2 (2011), pp. 331–344.

Pagni, Andrea: ¿Orientalismos americanos? Lugares de traducción de Gertrudis Gómez de Avellaneda y de Andrés Bello. En: *Trans. Revista de traductología* 12 (2008), pp. 43–50.

Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia: The Spectator, *O Teatro das Luzes. Diálogo e Imprensa no Século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec 1995.

Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia: *Nísia Floresta*, O Carapuceiro *e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Editora Hucitec 1996.

Pauls, Alan: Prefacio a la edición en español. En: Roland Barthes: *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976–1977*. Traducción de Patricia Willson. Edición en español al cuidado de Beatriz Sarlo. México: Siglo XXI Editores 2012, pp. 11–21.

Piard, Tomás: *El viajero inmóvil*. La Habana: Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos 2008, película.

Piwnik, Marie-Hélène: Introduction. En: [Bento Morganti]: *O Anónimo. Journal portugais du XVIIIe siècle (1752–1754)*. Lecture, introduction et notes de Marie-Hélène Piwnik. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português 1979, pp. 7–182.

Portuondo, José Antonio: *Capítulos de literatura cubana*. Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas 1981.

Quinziano, Franco: Fin de siglo en La Habana: lujo, apariencias y ostentación en el Papel Periódico de la Havana (1790–1805). En: Associazione ispanisti italiani (ed.): *Fine secolo e scrittura: dal medioevo ai giorni nostri. Atti del XVIII Convegno Siena, 5 – 7 marzo 1998*, vol. 1. Roma: Bulzoni Editore 1999, pp. 421–432.

Rama, Ángel: *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI Editores [1982] 2004.

Rama, Ángel: *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar Editores [1984] 2004.

Rau, Fritz: *Zur Verbreitung und Nachahmung des* Tatler *und* Spectator. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1980.

Renan, Ernest: Qu'est-ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882. En: *Œuvres complètes de Ernest Renan*, vol. 1. Édition définitive établie par Henriette Psichari. Paris: Calmann-Lévy Éditeurs [1882] 1947, pp. 887–906.

Rinke, Stefan: *Kleine Geschichte Chiles*. München: Verlag C. H. Beck 2007.

Rivero Iglesias, Carmen: Romantik. En: Carmen Rivero Iglesias (ed.): *Spanische Literaturgeschichte. Eine kommentierte Anthologie*. Paderborn: Wilhelm Fink 2014, pp. 157–196.

Rodríguez, Ileana: Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante. En: Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D. F.: Miguel Ángel Porrúa 1998, pp. 101–120.

Rodríguez, Simón: *Sociedades Americanas*. Edición de Óscar Rodríguez Ortiz. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1990.

Romero, Cira: Huellas en el tiempo. *Regañones* en la prensa habanera. En: *La Jiribilla* X, La Habana (2011), [sin paginación]. http://www.lajiribilla.co.cu/2011/n540_09/540_06.html (Última consulta: 17.07.2019).

Romero, José Luis: Pensamiento político de la emancipación. En: Cedomil Goic (ed.): *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, vol. 1. *Época colonial*. Barcelona: Editorial Crítica [1977] 1988, pp. 516–521.

Rössner, Michael: Reformen, katholische Aufklärung, Unabhängigkeitskriege. En: Michael Rössner (ed.): *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Unter Mitarbeit von Walter Bruno Berg, Vittoria Borsò, Hans Hinterhäuser, Karl Hölz, Dieter Ingenschay, Christopher Laferl, Klaus Meyer-Minnemann, Horst Nitschack, Wolfgang Rössig, Roland Spiller, Harald Wentzlaff-Eggebert und Gerhard Wild. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler [1995] 2007, pp. 105–109.

Ruiz Barrionuevo, Carmen: Introducción. En: José Joaquín Fernández de Lizardi: *El Periquillo Sarniento*. Edición de Carmen Ruiz Barrionuevo. Madrid: Ediciones Cátedra 2008, pp. 7–81.

Rulfo, Juan: *Pedro Páramo*. México: Fondo de Cultura Económica 1955.

Santos Molano, Enrique: *Antonio Nariño. Filósofo revolucionario*. Santafé de Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A. 1999.

Schmidt-Welle, Friedhelm: Románticos y neoclásicos. Proyecciones y límites de dos conceptos europeos en México y Centroamérica. En: Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim (eds.): *Literatura de la independencia, independencia de la literatura*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2013, pp. 67–78.

Silva Castro, Raúl: *Fray Camilo Henríquez. Fragmentos de una historia literaria de Chile en preparación*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria 1950.

Silva Castro, Raúl: Antonio José de Irisarri (Fragmentos de una historia literaria de Chile en preparación). En: *Anales de la Universidad de Chile* 109, 4, 83–84 (1951), pp. 5–25.

Silva Castro, Raúl: *Prensa y periodismo en Chile (1812–1956)*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile 1958.

Silva, Renán: *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de independencia nacional*. Bogotá: Banco de la República 1988.

Solanas, Fernando/Getino, Octavio: *La hora de los hornos*. Ennetbaden: Trigon-Film 1968, película.

Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the subaltern speak? En: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press 1988, pp. 271–313.

Strosetzki, Christoph: *Das Europa Lateinamerikas. Aspekte einer 500jährigen Wechselbeziehung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1989.

Strzoda, Michelle: *O Rio de Joaquim Manuel de Macedo. Jornalismo e literatura no século XIX. Antologia de crônicas*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra 2010.

Stürzer, Volker: *Journalismus und Literatur im frühen 18. Jahrhundert. Die literarischen Beiträge in* Tatler, Spectator *und den anderen Blättern der Zeit*. Frankfurt am Main Peter Lang Verlag 1984.

Subercaseaux, Bernardo: Literatura y prensa de la Independencia, independencia de la literatura. En: Katja Carrillo Zeiter/Monika Wehrheim (eds.): *Literatura de la independencia, independencia de la literatura*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert 2013, pp. 19–43.

Subirats, Eduardo: *Mito y literatura*. México D.F.: Siglo XXI 2014.

Sublette, Ned: *Cuba and its music. From the first drums to the mambo*. Chicago/Illinois: Chicago Review Press 2004.

Thiem, Annegret: *Rauminszenierungen. Literarischer Raum in der karibischen Prosaliteratur des 19. Jahrhunderts*. Berlin: LIT Verlag 2010.

Todorov, Tzvetan: *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*. Paris: Éditions du Seuil 1995.

Touraine, Alain: *Critique de la modernité*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1992.

Touraine, Alain: *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1997.

Tschilschke, Christian von: *Identität der Aufklärung/Aufklärung der Identität. Literatur und Identitäsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vervuert 2009.

Urzainqui, Inmaculada: Libertad de imprenta y prensa crítica a fines del siglo XVIII. En: Elisabel Larriba/Fernando Durán López (eds.): *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*. Madrid: Sílex Universidad 2012a, pp. 43–78.

Urzainqui, Inmaculada: El ultimo <sic> «espectador» español: *El Regañón General* de Ventura Ferrer. En: Klaus-Dieter Ertler/Alexis Lévrier/Michaela Fischer (eds.): *Regards sur les «spectateurs». Periodical Essay – Feuilles volantes – Moralische Wochenschriften – Fogli moralistici – Prensa moral*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2012b, pp. 227–245.

VV.AA.: *Los españoles pintados por sí mismos*. 2 vol. Madrid: I. Boix Editor 1843–1844. https://archive.org/details/espanolespinta01madr/page/n7/mode/2up y https://archive.org/details/espanolespinta02madr (Última consulta: 02.06.2020).

VV.AA.: *Los cubanos pintados por sí mismos*. Edición facsimilar. Introducción por Alberto Hernández Chiroldes. Miami: Editorial Cubana [1852] 1992.

VV.AA.: *Los mexicanos pintados por sí mismos. Tipos y costumbres nacionales*. México: Imprenta de M. Murguia y Comp. 1854. https://archive.org/details/losmexicanospint00mexi/page/n3/mode/2up (Última consulta: 02.06.2020).

VV.AA.: *La Lira Argentina*. Selección, presentación y notas por Fernando Rosemberg. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires 1966.

VV.AA.: *Poesía de la Independencia*. Selección y prólogo de Emilio Carrilla. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1979.

VV.AA.: *Chinches, pinacates y gatos: algunas fábulas de los árcades mexicanos*. Rescate, edición y presentación de Esther Martínez Luna. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México 2018.

Valente, Waldemar: *O Padre Carapuceiro. Crítica de costumes na primeira metade do século XIX*. Recife: Secretaria de Estado de Educação e Cultura/Departamento de Cultura 1969.

Vitier, Cintio/García-Marruz, Fina/Friol, Roberto: *La literatura en el* Papel Periódico de la Havana *(1790–1805)*. Textos introductorios de Cintio Vitier, Fina García-Marruz y Roberto Friol. La Habana: Editorial Letras Cubanas 1990.

Wikipedia: José Mariano Beristáin y Souza. [sin fecha]a, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Mariano_Berist%C3%A1in_y_Souza (Última consulta: 03.06.2020).
Wikipedia: Carlos María de Bustamante. [sin fecha]b, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Mar%C3%ADa_de_Bustamante (Última consulta: 14.06.2020).
Wikipedia: Domingo del Monte. [sin fecha]c, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Domingo_del_Monte (Última consulta: 03.06.2020).
Wikipedia: Félix Varela. [sin fecha]d, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/F%C3%A9lix_Varela (Última consulta: 03.06.2020).
Wikipedia: Jacobo de Villaurrutia. [sin fecha]e, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Jacobo_de_Villaurrutia (Última consulta: 14.06.2020).
Wikipedia: Logia Lautaro. [sin fecha]f, [sin paginación]. https://es.wikipedia.org/wiki/Logia_Lautaro (Última consulta: 14.06.2020).
Wild, Gerhard: Die verzögerte Ausbildung von «nationalen Identitäten» und Literaturen in Mittelamerika. En: Michael Rössner (ed.): *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Unter Mitarbeit von Walter Bruno Berg, Vittoria Borsò, Hans Hinterhäuser, Karl Hölz, Dieter Ingenschay, Christopher Laferl, Klaus Meyer-Minnemann, Horst Nitschack, Wolfgang Rössig, Roland Spiller, Harald Wentzlaff-Eggebert und Gerhard Wild. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler [1995] 2007, pp. 149–152.
Witthaus, Jan-Henrik: Reform der Moral im Zeichen sozialer Mimesis – Überlegungen zu Politik und Polizei in der Moralischen Wochenschrift *El Censor*. En: Klaus-Dieter Ertler (ed.): *Die* Spectators *in der Romania – eine transkulturelle Gattung?* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2011, pp. 213–234.
Witthaus, Jan-Henrik: *Sozialisation der Kritik im Spanien des aufgeklärten Absolutismus. Von Feijoo bis Jovellanos*. Frankfurt am Main: Klostermann 2012.
Zeuske, Michael: *Kleine Geschichte Kubas*. München: Verlag C. H. Beck [2000] 2016.
Zeuske, Michael: *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, vol. 2. Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg [2013] 2019.

Índice onomástico

https://doi.org/10.1515/9783110758900-010